فى علم الإنسان

دراسات وبحوث فى ثقافة الشعوب والمجتمعات



تأليف
د/ السيد حنفى عوض
أستاذ علم الاجتماع
جامعة الزقازيق



في

علم الإنسان

دراسات وبحوث في ثقافة
الشعوب والمجتمعات

فى

علم الإنسان

دراســات وبحوث فى ثقافة الشعوب والمجتمعات



دكتور

السيد حنفى عوض

استاذ علم الاجتماع - جامعة الزقازيق

2010



رقم الإيداع : 2009/3823
الترقيم الدولي :977-438-054-8

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾

صدق الله العظيم

(سورة الحجرات – الآية ١٣)

الجزء الأول

- **مقدمة المؤلف.**

- **الفصل الأول** : (الاهتمامات – الإرهاصات التاريخية – الروافد – الاكتشاف العلمي).

- **الفصل الثانى** : المدارس الأنثروبولوجية.

- **الفصل الثالث** : المنهج في الدراسات الأنثروبولوجية.

مقدمة المؤلف

أصبح من المألوف في تعريف الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) أنها دراسة الأجناس البشرية وتصنيفها ووصف أفعالها . صحيح أننا لا نستطيع فهم هذا التصنيف وهذه الأفعال إلا إذا درسنا الظواهر المترتبة عليها .

وللحقيقة فقد استطاع هذا العلم أن يقدم الدلائل على أن الأجناس البشرية تتشابه في طبيعتها الأساسية إلى حد كبير ، ولكن إذا أردنا أن نفهمها فلابد أن نضعها في سياقها التاريخي الاجتماعي الثقافي ، وهذا الوضع هو الذى يمكن أن يكشف لنا عن أشكال الأفعال الإنسانية في ماضيها وحاضرها ، ولقد عقد عدد كبير من المفكرين والباحثين حواراً متصلاً حول العلاقة بين علم الإنسان وثقافة المجتمعات البشرية ، وبرز باستمرار التساؤل الذى مؤداه ، أيهما يحدد مسار الآخر ، ويضع أسس تنظيمه ومكونات بنائه ، واسلوب اتجاهاته ؟ وجاءت دراسات علم الإنسان لتحتل أهمية كبيرة في محاولة لفحص الدور الذى يلعبه متغير الثقافة في الحياة الاجتماعية للشعوب ومقارنتها على مدى العصور المتعاقبة ، واثر ظهور علم الإنسان في احتواء الإجابة على هذا السؤال ، ومع ذلك ظل اختلاف وجهات النظر حول جوهر هذا العلم واهتماماته ، وبالرغم من ان هذا العلم تجاوز أكثر من قرن ونصف ، فمازالت دلالات معانيه متداخلة ، مما يؤدى إلى اختلافها في قاموس مصطلحاته .

صحيح أن التعريفات والمفاهيم الدقيقة والمتفق عليها أصبحت تستخدم في علم الإنسان أكثر فأكثر ، ولكنها في الواقع تقتصر على بعض الجوانب دون الإحاطة بالجوانب الأخرى التى تستلزم تعريفات لغوية متداخلةالمرامي ، الأمر الذى يجعل عملية التعريف حتى الآن في هذا المضمار تعددية ونسبية ، ترتبط هذه العملية بأوضاع وإنجازات أولئك الذين يضعونها وأولئك الذين يستعملونها ، في محاولاتهم تطوير نماذج من

المفاهيم والأفكار لفهم الإنسان وثقافاته .

وعلى سبيل المثال ، نجد أن مصطلح علم الإنسان يقابل في اللغة اللاتينية Anthropology وهو ما يتكون من مقطعين ، الأول Anthropo أى الإنسان ، والثانى Logy أى علم ، إذن فمصطلح إنثروبولوجي Anthropology يعنى علم الإنسان (Lyole: P. 20) ومع هذا التقابل نجد أن هذا المصطلح وجد اختلافاً في اهتمام الأوساط الأكاديمية بين الدول ، ففي فرنسا وهولندا نجد Anthropology ترادف مصطلح إثنولوجى Ethnology بالرغم أن المصطلح ارتبط تقليدياً بدراسة الخصائص الجسمية للإنسان ، وعلى الرغم أن لفظ انثروبولوجي يعني في بعض الأحيان تعريفاً أوسع من اثنولوجي ليشمل دراسة الإنسان عامة في نطاق المكان والزمان ، نجد لفظ إثنولوجي Ethnology يقابل في اللغة الألمانية Enthologieh وهو يضم في نطاقه مصطلحين ، الأول Volker Kunde أى انثروبولوجيا الشعوب غير الأوربية Volkskunde ويعنى بذلك الفولكلور * والتقاليد الأوربية .

لقد أدى اختلاف المصطلحات إلى مناقشته في مؤتمر كوبنهاجن عام ١٩٣٨، والذى استقرت فيه الآراء بصدد تدريس الأنثروبولوجيا ، وشارك في ذلك أنثروبولوجيون من بلجيكا وفرنسا وجمهورية ألمانيا الاتحادية — سابقاً - وهولندا والبرتغال وجنوب أفريقيا والمملكة المتحدة

---

* الفولكلور Folklore : يعنى التراث الشعبى ، ويتناول التقاليد والخرافات والأساطير والاحتفالات والرقصات والأغانى والقصص والأمثال وأساليب التجميل ، كما أصبح يعنى أنواع الأدب والفعاليات الشعبية ، وترتبط صياغة هذا المصطلح بالعالم الأنثروبولوجى تيلور.

ويوغسلافيا ، وقد استقرت هذه الآراء على مفهوم الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية ، ولم يشر إلى الأنثروبولوجيا الفيزيقية واللغوية وما قبل التاريخ ، ومن هنا أصبح لفظ أنثروبولوجيا أكثر شيوعاً من لفظ إثنولوجيا (715،Jacues : P.) .

وفي عام ١٩٥٢ دعت مؤسسة ونرجرن Wenner – Gren لأبحاث علم الإنسان ، إلى إقامة حلقة دراسية دولية ضمت أكثر البارزين من علماء الإنسان، ونشرت الأبحاث التى قدمت في اجتماعات تلك الحلقة في كتاب عنوانه " علم الإنسان اليوم " .

وتوضح الدراسة التى قدمها " روبرت ردفيلد " إلى الحلقة السابقة بعنوان العلاقة بين علم الإنسان وبين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية إلى نزعته في اعتبار علم الإنسان الطبيعي " الفيزيقي " علماً من علوم الحياة (البيولوجيا) ، وإلى اعتبار علم الإنسان الثقافي واحداً من العلوم الإنسانية ، وقد ظهرت فعلاً فروع اربعة منفصلة لعلم الإنسان و هي : علم الإنسان الفيزيقي الذى يدرس التطور الحياتي البيولوجي ، والتغير السلالي للإنسان ، وعلم الآثار الذى يسعى إلى إكتشاف طبيعة ثقافات الإنسان فيما قبل التاريخ ، وعلم اللغات الأنثروبولوجي الذى يختص بتحليل الثقافات الشفهية والمدونة ، وعلم الإنسان الثقافي الذى يدرس الثقافات المعاصرة ، والنماذج الشخصية ، والعلاقات البشرية (إتكن : ص ٢٧ — ٢٨) .

الواقع أن التخصصات الأنثروبولوجية التى تضاربت مع بعضها هي ذاتها مبعث الحركة والتطور في هذا العلم الجديد و هي التى تثير الانتباه ، وتعمل على الإبداع والتجديد . وتجدر الإشارة هنا ، إلى أن جزءاً لا بأس به عمل الأنثروبولوجيين الأمريكيين يشكل أهم مجالات الأنثروبولوجيا التى تعنى دراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية على حد سواء ، ويستخدم هؤلاء مصطلح الأنثروبولوجيا الفيزيقية (الجسمية)

Physical Anthropology للإشارة إلى دراسة الجانب العضوي أو الحيوي للإنسان، بينما يستخدمون مصطلح الأنثروبولوجيا الثقافية لتعني موضوع التخصصات التى تدرس النواحى الاجتماعية والثقافية لحياة الإنسان .

أما في أوروبا فإن الوضع يختلف تماماً من بلد فيه إلى آخر ، ففي فرنسا يطلق عليه دراسة الإنسان طبيعياً فقط ، وفي إنجلترا دراسة الشعوب وكياناتها الاجتماعية مع ميل خاص للتأكيد على الشعوب البدائية .

الشئ الجدير بالملاحظة في هذه التعريفات ، أنها تحمل في مضمونها أيديولوجيات للمصالح الاستعمارية للدور الأوربية .

وإذا انتقلنا إلى دول شرق أوروبا ، نجد أن مصطلح إثنوجرافي يشيع استخدامه في الأوساط الأكاديمية ، ومن أهم مجالاته لدى علماء هذه الدول دراسة النظم الاجتماعية للمجتمعات البدائية ، وخاصة فيما يتعلق بالتحولات التى تحدث في تلك المجتمعات من مستعمرات إلى دول مستقلة ، وما يتبع ذلك من ظهور طبقات اجتماعية جديدة ، علاوة على ذلك ، يهتم الإثنوجرافيون بدراسة المشاكل المتصلة بالجماعات العرقية ، والمشاعر القومية للأقليات . وكما هو الحال في أوربا ، نجد مسميات الأنثروبولوجيا تتنوع في العالم العربي ، ففي مصر مثلاً يأخذ البعض بالتسمية الإنجليزية ، أى الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، بينما يسميها البعض الآخر الأنثروبولوجيا الثقافية ، وذلك وفقاً للاتجاه الأمريكي.(فهيم : ص ١٧ — ١٨) .

ونتيجة لهذا التعدد في مجالات الاهتمام ، استطاع هذا الميدان توجيه مفهوم الأنثروبولوجيا ومصطلحاته بما يتمشى مع أهدافه العلمية ، ومن هنا أصبح علم الأنثروبولوجيا هو علم دراسة الإنسان وأفعاله وسلوكه ، وعلم الجماعات البشرية من ناحية الاتفاق والاختلافات الثقافية بينها ،

وعلم الحضارات والمجتمعات البشرية .

بإيجاز ، أصبح التعريف المتفق عليه بين المشتغلين بعلم الأنثروبولوجيا بأنه علم الإنسان ، على أساس أن الإنسان هو كائن فيزيقي اجتماعي (Clyde: P. 18).

وغني عن البيان ، ان علم الأنثروبولوجيا ليس العلم الوحيد الذى يعنى بدراسة الإنسان ، فالإنسان يشكل محور الاهتمام الأول لعدد من العلوم الأقرب ، كالاجتماع والاقتصاد والتاريخ وعلم النفس والتربية والجغرافيا والسياسة ، والفرق الرئيسى بين علم الأنثروبولوجيا والعلوم الأخرى التى تعنى بالإنسان هو أن علم الأنثروبولوجيا يتناول مجالاً أوسع من الاهتمامات ، ويبدى ميلاً لاستعارة الحقائق من أى روافد علمية . وهكذا أصبحت ميادينه تتسع للدراسات البينية على سبيل المثال : الأنثروبولوجيا الحضرية ، والأنثروبولوجيا الصناعية، أنثروبولوجيا الصحة والمرض ، أنثروبولوجيا التعليم ، أنثروبولوجيا السياسة ، الأنثروبولوجيا التطبيقية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية .

وعند النقطة الأخيرة نجد أن " مير " في كتابها " مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية " تثير حواراً حول العلاقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ، تستنبط منه أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تعد فرعاً من علم الاجتماع يركز على الدراسات التفصيلية ، والمستفيضة لحياة الشعوب ، والجماعات البدائية والصغيرة على وجه الخصوص ، وذلك من خلال علاقاتها الاجتماعية وتفاعلها مع البيئة الطبيعية ، وحينما نرجع إلى العلاقة بين الأنثروبولوجيا في مجالها الاجتماعي والثقافي ، نجد أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الولايات المتحدة ينظرون إليها مرادفة للأنثروبولوجيا الثقافية ، في حين ينظر العلماء البريطانيون للأنثروبولوجيا الثقافية على أنها فرع من الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، ينصب اهتمام هذا الفرع على الشعوب البدائية وأدواتها الحياتية ،

وأسلحتها وطراز مساكنها ، وأنواع الملابس والزينة ، وفنونها وآدابها وقصصها وخرافاتها ، كما تدرس الإنتاج الروحى والمادى للشعب البدائي ، وكيفية الاستعارة الثقافية وانتشارها وتطورها بين الشعوب(مير ،ص ٣٤٨)

إلا أن الأمر قد تغير الآن في ضوء متغيرات العصر ، وأصبح المنهج الأنثروبولوجي يطبق على الجماعات الصغيرة كنسق من أنساق المجتمع ، إذا كان هذا المجتمع بدائياً أو متخلفاً أو نامياً أو متقدماً ، والملاحظ الآن ارتباط الصلة بين الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع ، بحيث يصعب في كثير من الأحيان إقامة تفرقة بينهما استناداً لموضوع الدراسة في كل منهما ، فعلى سبيل المثال نجد " روث بينديكت Ruth Benedict " (١٨٨٧ – ١٩٤٨) تستخدم البيانات الإثنولوجية في كتابها المنشور عام ١٩٣٤ بعنوان أنماط الثقافة ، وإن كانت النتائج العامة التى توصلت إليها تدخل في إطار النظرية الاجتماعية العامة ، أما " مارجريت ميد– Margaret Med " فقد نشرت مؤلفين هامين هما " الجنس والزواج في ثلاث مجتمعات بدائية "و " التعاون والمنافسة عند الشعوب البدائية " عام ١٩٣٧ ، ولقد أثار هذان الكتابان مناقشات واسعة في الدوائر السوسيولوجية ، وما لبثت مارجرت ميد أن تحولت إلى مجال علم الاجتماع الثقافي المقارن ، ثم نشرت كتاباً بالاشتراك مع " رودا ميترو Metrau " بعنوان دراسة الثقافة عن بعد عام ١٩٥٣ تتضمن الفروض الهامة التى اختبرتها فيما بعد " ميترو " في كتاب" معالم الثقافة الفرنسية " (موس : ص ٢١٣) .

- نحو إنثروبولوجيا تحررية :

إن نقطة التحول في السعى نحو أنثروبولوجيا جديدة ترجع إلى المؤتمر التاسع للاتحاد الدولى لعلوم الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا الذى عقد في شيكاغو عام ١٩٧٣، والذى أعلن عن ظهور ما يسمى بالأنثروبولوجيا

التحررية ، ولقد جمع المؤتمر كافة علماء الأنثروبولوجيا على اختلاف توجيهاتهم الفكرية ومدارسهم العلمية ، واتفقوا على أن علم الأنثروبولوجيا يجب أن يحرر نفسه من بعض التعصب عند علماء أنثروبولوجيا الغرب ، ويرتبط هذا التعصب بواقع الاستعمار الجديد .

وكان من أبرز العلماء الذى لفت الانتباه إلى التحرر من هذا التعصب " ستانلى دياموند " الذى نادى بإدخال الاتجاه الراديكالى في دراسة الإثنولوجيا الحضرية في أفريقيا وآسيا ، في ضوء العلاقات التاريخية بين الغرب والعالم الثالث ، وأيديولوجيات الباحثين وتفسيرهم للمجتمعات غير الأوروبية .

لقد ظهر هذا الاتجاه الذى نشأ بين علماء الأنثروبولوجيا في العالم الثالث وأخذوا يتناولون هذه القضايا بالبحث منذ هذا المؤتمر . وكانت مجلة الأنثروبولوجيا الجدلية في عددها التاسع لعام ١٩٨٥ تحتوى على الكثر من المقالات التى تلفت النظر إلى الاتجاه الجديد في الأنثروبولوجيا التحررية ، و هي اتجاهات تساير التقاليد الماركسية التى تقف موقف النقيض الفكرى للوظيفية (إيكينا نزيميرو : ص ٣١) .

إن الإشارة بإمكانية أنثروبولوجيا متحررة من وجهة نظر ماركسية هي بمثابة غض النظر عن التوترات السكانية بين السلالات والعرقيات في إتحاد الجمهوريات السوفيتية والتى فرض فيها التهجير لوضع خريطة سكانية تنتزع من سكانها هويتهم الثقافية والعقائدية وتذويبها في الأيديولوجيا الماركسية .

ولكن بعد سقوط هذا الاتحاد وتفكك جمهورياته إلى دول مستقلة انطلقت شرارة القوميات وتصادم السلالات والعرقيات وامتدت إلى يوغسلافيا ودول العالم الثالث التى كانت تدين بالولاء للماركسية .

وباختصار شديد يمكن القول ، بأن التوجه الأيديولوجي في الدراسات الأنثروبولجية ، استخدمه كثير من العلماء في ميادين ومسار

بحوثهم ، ويكفي أن نشير إلى الإضطهاد العنصري للسلالات غير الآرية في فترة الحكم النازي.

إن حقيقة ارتباط ميادين الأنثروبولوجيا بالواقع الاجتماعي هو التزام أخلاقي للعلماء في بحوثهم ، والتجرد من النظرة الأحادية في التفسير للظواهر الإنسانية، كما أن الطابع العلمي لهذا التفسير يجب أن يتواءم مع العلوم الفيزيقية و هي الأساس لفهم طبيعة الحياة الاجتماعية للإنسان .

الواضح الآن أن الأنثروبولوجيا تحررت من نظرياتها التقليدية وأصبحت تتشابك بين العلوم الفيزيقية والاجتماعية والثقافية بشكل مجرد ، فالأنثروبولوجيا الفيزيقية في واقعها تهتم بالأحوال البيولوجية الحياتية للإنسان وتباين الكائنات البشرية وتغيراتها بما في ذلك دراسة السلالات والأجناس ، وبالنسبة للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية فنجدهما يسهمان في تحليل المجتمع تحليلاً مقارناً من خلال إظهار طرق الحياة وأساليبها ، خاصة بعد أن بدأ علماء الأنثروبولوجيا يوسعون اهتماماتهم البحثية من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات المتحضرة .

مجمل القول ، أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية تعد من العلوم البينية التى تخضع للمنهج العلمي في دراسة التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الإنسانية التى تخضع للملاحظة ، مع الوضع في الاعتبار ظروف الزمان والمكان .

وفي نهاية هذه المقدمة ، أستطيع أن أقول أن الكتاب الذى بين يدى القارئ الكريم هو في حقيقة الأمر محاولة تهدف لتوسيع النقاش العلمي حول الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية وما تحمله من قضايا فكرية ، ودراسات حقلية سواء ما كان منها في الماضي أو الحاضر .

أرجو من القارئ الكريم أن يجد من جهدي المتواضع في هذا الكتاب ما يفيد وينفع .

والله ولي التوفيق

السيد حنفي عوض

يناير ٢٠٠٩

محرم ١٤٣٠

الفصل الأول

الإهتمامات

الإهتمامات

أصبح من المسلم به أن علم الإنسان يعد من أحدث العلوم الاجتماعية على الإطلاق، وأنه ما زال يتطور ويتقدم ليأخذ مكانته المستقلة بين العلوم الأخرى التى تشاركه طبيعة الحياة البشرية ، ومراحل تطورها ، ورغم حداثة هذا العلم الذى لم يتبلور كدراسة متخصصة وعلم مستقل عن الفلسفة الاجتماعية إلا في أواخر التاسع عشر غير أن وصف ثقافات الشعوب والحضارات الإنسانية وعقد المقارنات بينها قد جذب انتباه الكثير من المفكرين والكتاب منذ فترات زمنية بعيدة جداً حول الاهتمام بهذا العلم.

لقد كان هذا الجدل يستقي حواراته من الإرهاصات التاريخية بشواهد إنطباعية من أدب الرحالة المسلمين والمستكشفين الغربيين قبل أن يستقر هذا العلم وتتحدد ملامحه النظرية والمنهجية ، ولا بأس بأن نتناول أولاً الإرهاصات التاريخية قبل أن نتحدث عن البداية العلمية وثانياً روافد هذا العلم وميادينه.

لقد حاول بعضهم تقديم الملاحظات الخاصة بالطبيعة الإنسانية والوجود البشرى ، كما افترض غيرهم بعض التفسيرات الظنية بصدد الاختلافات القائمة بين الشعوب سواء في النواحى الجسمية أو في التقاليد والأعراف .

أولاً:الإرهاصات التاريخية والبدايات العلمية :-

لقد لعبت الحروب والرحلات التجارية منذ عصور ما قبل الميلاد ، دوراً هاماً في الاتصال بين الشعوب واكتساب معرفة اللغة ، والتقاليد ، والعادات، ويعتبر مؤرخوا الأنثروبولوجيا تلك المعرفة بمثابة جذور أولية للدراسات الإثنوجرافية التى تشكل قاعدة للمقارنة بين النظم

الاجتماعية.

وفي هذا الشأن يكتب " مودى " عن رحلات المصريين القدماء بأسطولهم النهرى نحو جنوب مصر لتسويق بضائعهم من البخور والعطور ، وهو ما أدى باتصال القدماء بأقزام أفريقيا .

كما وصف " هوميروس " الذى عاش خلال القرن التاسع أو الثامن ق. م. بعض الشعوب غير الأوروبية ، حيث تناول تقاليدهم وعاداتهم وملامحهم الجسمية ، وأصولهم السلالية (فهيم : ص ٤١) ومن بعده .

جاء " هيرودوت " * الذى يدعى أحياناً بأبى التاريخ وأيضاً أبى الأنثروبولوجيا ليصف بإسهاب – الصفات الطبيعية والعادات للسيثيين * المصريين والبرابرة * ، كما كتب علماء صينيون ممن عاشوا في عهد أسرة " هان " عن قبيلة " هيونك نو " الذى كان أفرادها يختلفون عن الصينيين بعيونهم فاتحة الألوان ، وكانوا يتنقلون قرب حدود الصين الشمالية الغربية ، كما ألف المؤرخ الرومانى " تاليتس " دراسته المعروفة عن الجرمان ، كما أن البابليين استطاعوا في عهد " حامورابى " * جمع

---

* هيرودوت : ٤٩ – ٤٠٩ ق.م مؤخ وجغرافى يونانى ، وصف حياة بعض الشعوب التى عاشت فى زمنه وأشار إلى عاداتها ، كما سجل خرافاتها وأساطيرها (Clyde P. 23)

* السيثيون Scythian : قوم رعاة عاشوا حوالى القرن الخامس قبل الميلاد فى منطقة تمتد فى أوروبا وآسيا شمال البحر الأسود وبحر الخرز وإلى شرقهما ، وكانوا مشهورين بوحشيتهم وضراوتهم .

* برابرة Barbaian : مرحلة من مراحل حياة الإنسان عرف فيها استئناس الحيوان والزراعة ، لم يعرف فيها أى لغة مكتوبة ، وتقدر هذه المرحلة بمئات الألوف من السنين .

* حامورابى Hammurabi : سادس ملوك السلالة الأولى من الأموريين فى بابل ، عاش بين عامى (١٩٥٥ ، ١٩١٣ ق. م) ، يعتبر حكمه الفترة الذهبية فى تاريخ بابل ، قام ببناء عدة معابد وهياكل وشق قناتين عظيمتين ، اشتهر بقوانينه المعروفة المنقوشة على المسلة=

أدوات صنعها السومريون الذين عاشوا قبلهم في بلاد ما بين النهرين لتكشف عن أسلوب حياتهم. (Clyde : P.3) .

وفي القرن السابع الميلادى أعد الأسقف " إيزدور Isidore " (٥٦٠م – ٦٣٦م) موسوعة عن المعرفة لشعوب إقطاعيات أوربا الوسطى ، أشار فيها إلى بعض تقاليد الشعوب المجاورة لها بطريقة عفوية تتصف بالسطحية والتحيز ، فقد وصف أولئك الذين يعيشون في أماكن نائية بأنهم سلالات غريبة الخلقة حيث تبدو وجوههم بلا أنوف ، وقد ظلت هذه الأفكار شائعة حتى القرن الثالث عشر . هذا من ناحية الوصف الأثنوجرافي للشعوب غير الأوروبية ، أما في معرض التنظير بشأن الفروق القائمة بين البشر ، سواء في التكوين البدنى أو الوضع الحضاري ، فقد اتجه المفكرون خلال تلك العصور إلى تقديم تفسيرات قائمة على الإنحياز العنصرى وال ديني . (فهيم : ص ٥٢)

العلماء المسلمون : تجدر الإشارة إلى أنه بينما كانت أوروبا تعيش ما يطلق عليه تاريخياً فترة العصور الوسطى أو فترة الظلام كان يقابلها فترة الاستنارة لعلماء المسلمين في ميادين المعرفة ، وإذا ما نظرنا إلى دراستهم للخصائص الثقافية للشعوب نجدها بلغت أوج نضجها في القرن الرابع الهجرى ، وهذا ما يبدو من الكتاب الذى ألفه الجغرافي " شمس الدين المقدسى ٣٨٧هـ - ٩٩٧م " بعنوان : أحسن التقاسيم في معرفة أحوال الأقاليم ، والواقع أنه أتيح لعلماء الجغرافيا في هذا الوقت ما لم يتيح لسابقيهم ذلك

المعروفة باسمه التى اكتشفت عام (١٩٠١م) وهى تعد من أعظم الوثائق فى تاريخ الجنس البشرى ، وتشتمل على ٢٨٢ مادة تتناول العلاقات الاجتماعية كالزواج ، والطلاق ، والتبنى، والوراثة ، والمعاملات المختلفة كالتجارة ، والبيع ، والقروض ، وتنظيم شئون الزراعة والرعى .

ملحوظة : مراجعنا للهوامش جاءت من خلال كتاب Linton, Clyde ، أبو زيد والعادلى .

أن الواحد منهم كان يعرف قسطاً وافراً من الرياضة والفلك وعلم النبات وطبائع الشعوب في وقت واحد .

لقد تحقق لعلماء المسلمين في العصور الوسطى فرص الرحلات والتجول في بقاع الأرض وكانت الوسائل ميسرة لهم ، فالدولة كانت تقوم برعاية وسائل النقل البرى والبحرى وتؤمن المواصلات ، وفي ذلك يقول أحمد أمين ، " في هذا العصر حُبِبَ إلى الناس الهجرة من بلادهم ، شأن الأمم القوية في أيام عزها ، أما الأمم الضعيفة فتحب مكانها وتلتصق بأرضها ، ولا تهتم بحياة غير حياتها " ، وكان علماء الرحلات يضعون كتب الدليل لهذه الرحلات ، كما قامت الحكومات ببناء رباطات ينزل فيها المسافرون ويتزودون منها ، أما عن كتب الدليل فهي تماثل كتبنا اليوم . وتتضمن المسافات بين البلاد ، وتصف أخلاق الأمم وعاداتهم واعتقادهم ، وما عندهم من أنواع السلع والمصنوعات والحاصلات الزراعية ، وما اعتادوه من مكاييل ومقاييس وأوزان وأسماء المشهورين في كل قطر ، وأسس المسلمون في أيام حكم الازدهار مراكز تجارية يحضر إليها التجار بسلعهم وأموالهم من مختلف الأقطار ، وبها السماسرة ، يبيعون ويشترون في مختلف الأقطار . وكان هناك صيارفة المال ولهم وكلاء يصرفون الصكوك ويحررون الحوالات لوكلائهم في الأقطار الأخرى ، وكان من أهم تلك المراكز عدن والعريش وجاوه التى كانت مركزاً للبضائع الصينية .

لقد استطاع الرحالة العرب وتجارهم أن يذهبوا إلى بلاد روسيا وأيضاً إلى أقصى السودان ، كما ذهبوا إلى قبائل التتر لجلب الجلود ، وحينما وصلوا إلى بلاد هؤلاء تعلموا ثقافتهم وعاداتهم ، وهو ما يفترض في الخصائص العلمية للأنثروبولوجى ، ثم نشروا لغتهم العربية وعقيدتهم الإسلامية ، بعد ذلك اختلطوا مع أهلها بالزواج .

ولقد أدت هذه العوامل إلى انتشار الثقافة الإسلامية في هذه البلاد ،

ويتناول لنا " المسعودى " في تاريخه قصصاً كثيرة عن حال هؤلاء الرحالة ، منهم " ابن وهبان " الذى كان تاجراً غنياً من أهل البصرة فجاب الكثير من بلاد آسيا ، منها الهند وبلاد الصين ، وعمل الحيلة حتى قابل ملكها ، وقد عاد فحدث أهلها بما رأى ، وحث أهله على الرحلات وتنظيم التجارة (القاضى : ص ٢٢٥) .

وبالنسبة لسياسة الدولة الإسلامية ، فقد جاء الاهتمام بدراسة أيكولوجية المناطق التى تم فتحها من ناحية السكان والموارد ، لتقدير الضرائب ، ويبدو ذلك واضحاً في كتاب المسالك والممالك الذى دونه " ابن خراذية " في أواسط القرن الثالث الهجرى والتاسع الميلادى ومن هنا أخذت العناية بالجغرافيا تتبلور حول دراسة الأقاليم والمناطق دراسة وافية ، فمنهم من اهتم بتقديم وصف عام للأقاليم الإسلامية من عديد من النواحى البشرية بعاداتها وتقاليدها ، وأهم المصادر الطبيعية لحياتها ، ومنهم من تخصص في إقليم معين مثل " الهمزانى " الذى وصف جزيرة العرب " والبيرونى " الذى وصف المجتمع الهندى (فهيم : ٥٢ — ٥٤) وقد جاء هذا الوصف في كتابه بعنوان " تحرير ما للهند عن مقولة مقبولة أو مرذولة " ومنه يصف النظم الدينية والاجتماعية وأنماط السلوك الثقافي في بعض أقاليم الهند ، وفي نفس الوقت يهتم بمقارنة تلك النظم والسلوكيات الثقافية بمثيلاتها عند اليونان ، والعرب ، والفرس . وأبرز " البيرونى " حقيقة أن الدين يلعب الدور الرئيسى في تشكيل الحياة الهندية ، وتوجيه سلوك الأفراد والجماعات، وصياغة القيم والمعتقدات .

ويعتبر مؤلف " على بن الحسين المسعودى " " مروج الذهب ومعادن الجوهر " من الكتب التى لها علاقة بالأنثروبولوجيا لما ورد فيه من وصفه للخليقة ، وعرضه للأديان والمذاهب والعادات والتقاليد ، وفي نفس الوقت يصف أثر البيئة على البناء البيولوجى للإنسان ، كما يصف تأثيرها أيضاً على طبائعه ، وفي ضوء هذا الاتجاه يشرح " ابن رسته " أثر الحرارة على

طبائع أهل البلدان المختلفة وأمزجتهم ، كما يضيف هذا التأثير على الدواب والأشجار .

أما الرحالة " ابن بطوطة " فقد أبرز اهتمامه بالناس ووصف حياتهم وسلوكهم واتخذ من أهل السودان ، وجزر الملديف ، مجالاً لدراسته ، بعد ذلك تأتى إلى " ابن خلدون " الذى اشتهر كتابه " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر " شهرة واسعة بسبب مقدمته الرئيسية والتى جاء عنوانها " في العمران " وقد ربط بين الأخلاق والطبائع البشرية وبين المناخ ، واعتبر الإنسان خاضعاً لسلطان البيئة الطبيعية التى تشكل سلوك حياته (خصباك : ص ١٦٤) .

نستطيع القول أن معرفتنا بجهود الرحالة والمستكشفين والباحثين التى قام بها الجغرافيون المسلمون وغيرهم من هواة الرحلات وأعضاء الوفود الرسمية ، ومحترفي التجارة بين الشرق والغرب ، تناولت الخصائص الثقافية لعادات وتقاليد بعض الجماعات المنعزلة ، ووصف خصائص الشعوب ، وينظر علماء الجغرافيا إلى هؤلاء جميعاً بأن لهم الفضل في اتساع مدى المعرفة الجغرافية بأرجاء العالم المعروف حيث امتد نشاطهم إلى أقاليم منعزلة لم تكن مطروحة من قبل مثل أواسط وشمال آسيا ، وغرب إفريقيا ، والسودان ، وسواحل المحيط الهندى ، والساحل الشرقى لإفريقيا ، وكذلك جاءت معرفتهم بالشرق الأدنى والأقصى عن طريق الرحالة أمثال " ابن بطوطة " ، والتجار وربابة البحر حتى وصلت معرفتهم بالصين واليابان وكوريا .

ولا شك أن هذا النشاط في مجال الرحلات إنما جاء نتيجة اتساع الفتوحات الإسلامية ، وانتشار الإسلام ، والحضارة الإسلامية في رقعة أوسع من حدود الدولة الإسلامية (الشامى : ص ٢٧٤) ، إلا أن الشئ الذى يجب أن ندركه أن وصف هؤلاء الرحالة وكتاباتهم عن الجماعات المنعزلة أو

ثقافة الشعوب في البلدان المختلفة ، إنما تعكس في كثير من شواهدهم المحدودة وانطباعاتهم الشخصية عنها .

وفي نفس الوقت ، ينظر علماء الأنثروبولوجيا إلى جهود هؤلاء العلماء أنها أسهمت في المدخل المعرفي لهذا العلم ، ولذلك نرى أن نقطة البدء بمناقشة التصورات الأساسية في بناء علم الإنسان هو تاريخه ، وفي هذا الصدد نلحظ أن غاية العلم في غرضين : أحدهما عملى والآخر نظرى . وهما في كل الأحوال يستندان إلى المنهج الذى يكفل للبحث أن يكتسب ملامح العلم .

- **البدايات العلمية :**

وحينما نرجع إلى تاريخ هذا العلم ، نجده يبدو خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في دراسته لتطور الحضارة الإنسانية في إطارها العام عبر التاريخ ، فقد كان لزاماً حينذاك أن تتوفر مادة وصفية عن ثقافات أو حضارات أوربا وغيرها حتى يتسنى عقد المقارنات وترتيب الشعوب وأساليب حياتهم وفق مراحل تطورية معينة . وهنا يمكن القول أن عصر التنوير * كان بداية الأنثروبولوجيا ونشأتها . ففي هذا العصر ظهرت المدونات والكتابات الكثيرة في أدبيات الرحلات التى زخرت بمعلومات عن حياة الشعوب غير الأوروبية ، ومع ذلك فقد فتحت تلك الأدبيات بما فيها قصص الرحلات ووصف للأقاليم والشعوب غير الأوروبية عقول أوربا على العالم الخارجي ، كما مثلت أمامهم حقيقة التنوع الهائل للجنس البشرى سواء في أوصافه الجسمية أو إنتاجه الحضاري ، الأمر الذى جعل المؤرخ

* شاعت فى أوروبا إبان القرن الثامن عشر حركة التنوير ، وهى حركة فكرية تميل إلى استعمال الطريقة التجريبية فى العلوم ، ومحاربة الأفكار المتخلفة التى شاعت فى العصور الوسطى . ومن أساطين حركة التنوير كل من فولتير ومونتيسكيو وترجو وديفيد هيوم وكانت وبيكاريا .

الفرنسى " ميشيليه Michelet " (١٧٩٨م — ١٨٧٤) يصف عصر التنوير بأنه كشف للعالم بالإنسان . لذلك يجد المؤرخ لتاريخ الأنثروبولوجيا أن لعصر النهضة ينابيعه الأنثروبولوجية التى تتمثل في تحصيل المعرفة عن ثقافات لم تكن معروفة من قبل (فهيم : ص ٨١) .

نعود مرة أخرى لإمعان النظر في المحاولات الأولى لبحوث المسلمين في الثقافات البشرية ، أنها كانت بمثابة الروافد الفكرية بنتائجها إلى علماء الغرب عن طريق الترجمة حيث ولع الكثير من المستشرقين بدراستها ، كما أفاد بعضهم في تقليد المسلمين في رحلاتهم الطويلة الجريئة، وربما شجعهم على التقليد استعمال البحارة المسلمين البوصلة البحرية في الملاحة ، لقد قلد المسلمون جماعة من الغربيين من أمثال " ركوبولد " ١٢٥٤م — ١٣٢٣م وهو رحالة إيطالى سافر بطريق منغوليا وجاب آسيا ورجع عن طريق سومطره كما قام وماجلان (١٤٧٠م — ١٥٢١م) وهو برتغالى الأصل برحلة حول العالم واكتشف مضيق ماجلان جنوب أمريكا الجنوبية واستأنف طريقه حتى وصل إلى الفلبين وقُتل فيها . ومن هؤلاء الرحالة أيضاً " أمريكو فسبوتس " الذى ولد في فلورنسا وسافر إلى الأرض الجديدة بعد أن اكتشفها كولمبوس أربع مرات وسميت بإسمه .

لقد ساعد المسلمون في هذه الاكتشافات بتأكيدهم لكروية الأرض . واستعمالهم البوصلة البحرية في الرحلات البحرية ، وكتابة أخبار رحلاتهم، ووصف أحوال الشعوب وعاداتهم (القاضى : ص ٢٢٥) .

علماء الغرب : ومن أبرز المفكرين الغربيين في هذه الفترة "مونتسكيو" (١٦٨٩م — ١٧٥٥م) الذى نشر كتابه روح القوانين استند فيه إلى قراءات دون شواهد . لذا يعد هذا الكتاب نظرياً في موضوعاته وفي إشاراته لطبائع الشعوب يقول : إن الفوارق في القوانين الإنسانية يمكن أن تفسر بربطها بفوارق في صفات أخرى في الأمم التى تتبناها مثل : السكان ،

وطبائع الشعوب، والمعتقدات الدينية، والتنظيم الاقتصادي والعادات بصورة عامة، وكذلك البيئة الطبيعية (مير : ص ٢٩) ومن " مونتسكيو " انتقلت الأنثروبولوجيا الاجتماعية بين كتاب كثير من أمثال " دالمير D. Alement " و "كوندرسيه Condorcet" و "تيرجو Turgot" وعلماء الانسيكلوبيديا ، وجماعة الفيزوقراط. حتى وصلت إلى " سان سيمون Saint Simon " (١٧٦٠ – ١٨٢٥م) الذى اقترح بشكل صريح ضرورة إنشاء علم للمجتمع . كما كان إبناً حقيقياً لعصر التنوير ، ولذا كان يؤمن بمبدأ العلم والتقدم ، وجاء تلميذه " أوجست كونت * " (١٧٨م – ١٨٥٧) ليعطى للعمل الاجتماعي جديته في مقدمته لعلم الاجتماع . كان لهؤلاء الفلاسفة من الفرنسيين تأثيرهم على فكر علماء الاجتماع الإنجليز خاصة دراسات " دوركايم " * (١٨٥٨ – ١٩١٧م) و " مارسيل موس " * (وصفي: ص ٤٩) . والواقع أن " موس " (١٨٧٢ – ١٩٥٠م) أصدر كتاباً عن الأشكال البدائية للحياة الدينية ، الذى أصدره عام ١٩١٢ تناول فيه أهمية الطقوس عند الاستراليين الأصليين * ، و هي

---

* أوجست كونت : ١٧٩٨ – ١٨٥٧ عالم رياضي وفيلسوف فرنسي ، أسس المذهب الوضعي Positivism فى الفلسفة وعلم الاجتماع .

* أميل دوركايم : ١٨٥٨ – ١٩١٧م فيلسوف وعالم اجتماعى فرنسي ، من المفكرين الاقتصاديين وعلم نفس الجماهير والأنثروبولوجيا الحضارية .

* مارسيل موس Marcel Mauss : (١٨٧٢ – ١٩٥٠) إثنولوجي وعالم اجتماعي فرنسي كان متأثراً باتجاهات دوركايم ، كتب عن الإسكيمو وعن المعتقدات الدينية وعن أهمية الهدايا في الحياة الاجتماعية ، وعن علاقة علم الاجتماع بعلم النفس .

* الاستراليون الأصليون Anstralin Abrigines : مجموعة من القبائل البدائية جداً ، يعتقد أنهم جاءوا استراليا قبل قرابة ٣٠ ألف عام من الجنوب الشرقى من قارة آسيا غينيا وميلفشيا ويسمانيا . وهم ينسبون للعنصر القوقازى .

التـى تعكـس النظـام السـائد في المجتمـع ، فـالطقوس الدوريـة تجمـع أفـراد المجتمع في جو مشحون بالعواطف، وبـذلك تفـرض علـيهم اعتمـاد بعضـهم على بعض وتؤكـد أهميـة الإبقـاء علـى قواعـد المجتمـع وقيمـه ، ورغـم أن معظـم الأنثروبولـوجيين المعاصـرين قـد يقولـون أن هـذا المـدخل لا يلـم بدراسـة الـدين لله ، فإنـه رغـم ذلـك يلفـت الاهتمـام إلى جانـب فيـه كـان مهملاً حتى ذلك الوقت ، وأن على كل دارس أنثروبولوجيا أن يبحـث عـن تلك الجوانب الطقوسية في الدين ، و هـي كـثيرة ، التـى ترمـز إلى العلاقـات الاجتماعية . ولقد حاول " مارسيل موس " وصف هذه الطقوس من خلال تبـادل الهـدايا ، والعلاقـات الاجتماعيـة المقابلـة بالمثـل ، و هـي تعنـى رد الخـدمات والمنـافع المادية بخـدمات ومنـافع ماديـة مماثلـة . والوقـوف علـى مواقف معنوية وإظهار المشاركة الوجدانيـة المشابهة. وتعـد المقابلـة بالمثـل من سمات الحياة الاقتصادية والاجتماعيـة ، للشعوب البدائيـة ، فـالفرد لا يمكن أن يحصل في تلك الشعوب على الخـدمات والمنـافع والإسـناد المعنـوى ، والمشـاركة الوجدانيـة . بغـير تطبيـق مبـدأ المقابلـة بالمثـل . وكـان " مالينوفسكى " يرى أن العلاقات الاجتماعيـة كلها تطورت مـن مجموعـة واجبـات وامتيـازات مستندة إلى مبـدأ المقابلـة بالمثـل (مـير : ص ٣٨١) أمـا " ليفي شتراوس " * فقد طور مفهوم المقابلـة التـى أبرزهـا مالينوفسـكى * في

---

* ليفى شتراوس : ولد عام ١٩٠٨ درس القانون والفلسفة فى جامعـة عـام ١٩٢٧ – ١٩٣٢ ، تأثر بدراسات العالم اللغوى ياكوبسون ، عين أستاذ لتدريس الأنثروبولوجيا الاجتماعيـة فـى الكونج فرانسير ١٩٥٩ وانتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية من ١٩٧٢ (أبو زيد : ص ١٠٢) .

* برونيزلو كاسـبر مالينوفسـكى : (١٨٨٤ – ١٩٤٢) Bronislaw Kasper Malinowski أنثروبولوجى بريطانى الجنسية ، من أساطين الأنثروبولوجيا المعاصرة ، مؤسـس المدرسـة الوظيفية فيها ، كان من تلاميذ ريموندفيرث وإيفانز بريتشارد دروس السكان البدائيين لجـزر التروبرياند قرب جزيرة غينيا الجديدة ١٩١٤ .

عمله الميدانى بين سكان (جزر تروبرياند) باعتبارها العنصر الأساسى في البناء الاجتماعي (مير :ص ٣٨) .

أما عن تاريخ الأنثروبولوجيا في بريطانيا ، فيمكن الرجوع إليها عند الفلاسفة الأخلاقيين الذين تعد كتابتهم نماذج لفكر القرن الثامن عشر ، وفي مقدمتهم " ديفيد هيوم David Hume " (١٧١١م – ١٢٦م) و " آدم سميث Adam Smith " * (١٧٢٣م – ١٧٩٠م) و " توماس هوبز Thomas Hobbes " (١٥٨٨م – ١٦٧٩م) ، وهؤلاء بدأوا يتحدثون عن الأخلاق الطبيعية والدين الطبيعى ، واعتبروا المجتمع نسقاً طبيعياً أو كائناً عضوياً يستوجب استخدام المنهج التجريبى الاستقرائى ، وليس المنهج العقلى الديكارتى .

وكان اهتمامهم صياغة المبادئ العامة لقوانين التقدم ، وقد استخدموا المنهج المقارن للحصول على هذه القوانين ، ولكن ما يقال عن هذه الطريقة أنها تشير ضمناً إلى التشابه في الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان . وكان الشعوب في مسيرة حياتها تمر بنفس المراحل في خطواتها نحو الكمال ، ولكن بطريقة تختلف عن الأخرى.

صحيح ليس هناك من الشواهد أو البيانات التى يمكن أن نستدل من خلالها على المراحل الأولى من تاريخنا ، ولكن استقراء الطبيعة الإنسانية يجعلنا نشك أن الأجداد الأوائل كانوا يعيشون نفس أنماط الحياة التى

---

* آدم سميث : يعرف بأبى الاقتصاد السياسى الحديث ، نظر إلى المجتمع على أنه نسق طبيعى ، بمعنى إنه ينشأ من الطبيعة البشرية ذاتها وليس عن طريق التعاقد الاجتماعى ، وبهذا انتشرت مفاهيم الأخلاق الطبيعية والدين الطبيعى . استخدام المنهج التجريبى الاستقرائى فى دراسته ، وابتعد عن مناهج الفلسفة العقلية ، وهو صاحب سياسة الحرية الاقتصادية : دعه يعمل دعه يمر Laissé Faire Laissé Passer .

يعيشها الهنود الحمر * Red Skin في أمريكا ، أو عند غيرهم من الشعوب البدائية Primitive People وذلك عندما كان يعيش الأجداد في ظروف مماثلة، وفي نفس الظروف الثقافية السائدة عند هذه الشعوب.

وبمقارنة المجتمعات المعروفة يمكن ترتيبها حسب عصور نضجها ، حتى يصبح الأمر يسيراً في استرجاع شكل صورتها التى كانت عليها فيما مضى.

لقد أطلق " دوجالد ستيوارت Dugald Stewart " على هذه العملية اسم التاريخ النظرى أو التاريخ التخمينى Conjectural History على اعتبار أن ذلك نوع من أنواع التاريخ يحاول أن يبين الاتجاهات العريضة العامة ، بينما ننظر إلى الأحداث الجزئية على أساس أنها أشياء عرضية قليلة الأهمية.

وعند النقاط السابقة ، يذهب " إيفانز بريتشارد " * إلى القول أن وجود منهج أو طريقة يمكن بها الكشف عن قوانين التطور ، يعنيان في الواقع أن علم الإنسان هو علم أخلاقى ، يفترض فيه التركيز على الدراسات الطبيعية الإنسانية في المجتمع .

وعلى حد قوله أيضاً : الواقع أننا لا نستطيع أن نجد في التفكير النظرى الذى كان يسود في القرن الثامن عشر كل عناصر ومكونات النظرية الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين أيضاً ،

---

* تقطن قبائل الهنود الحمر ووسط أمريكا الشمالية فى منطقة السهول العظمى ، وتعيش أساساً على الصيد وخاصة صيد الجاموس ، ثم الزراعة ويعد الحصان من الحيوانات الهامة عندهم ويكاد كل رجل من هؤلاء يملك حصان .

* ايفانز بريتشارد : من مواليد ١٩٠٢م من أشهر الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الذين قاموا بدراسات قيمة فى جنوب السودان لاسيما قبائل الأزاندى والنوير ، وله كتاب عن القرابة والزواج عند النوير ، كما عمل أستاذاً بجامعة الإسكندرية .

الاهتمام بالنظم الاجتماعية ، واعتبار المجتمعات البشرية أنساقاً طبيعية يجب أن تدرس دراسة تجريبية استقرائية يكون الغرض منها كشف الأسس والقوانين الكلية ثم صياغتها ، خاصة في مراحل التطور التى يمكن الوصول إليه باستخدام المقارنة التى تعتمد على التاريخ الظني ، ولكن الهدف الأخير من الدراسات الأنثروبولوجية (علم الإنسان) يجب أن يكون أخلاقياً ، بهدف العلم الخالص (Pritchard : PP. 24 – 25).

الواقع أن الدراسات الإنجليزية قدمت عالمين بارزين في القرن العشرين هما " مالينوفسكى " و " راد كليف بروان " • اللذان شكلت نظريتهما جزءاً هاماً في البناء الفكرى للأنثروبولوجيا المعاصرة ، فنظريات " مالينوفسكى " تعتمد على علم النفس أكثر من اعتماد نظريات " راد كليف براون " عليه، في حين أن " راد كليف براون " يعتبر مفهوم البناء الاجتماعي مفهوماً أساسياً نجده يقترب إلى حد كبير للاتجاهات الفكرية عند "دوكاريم" ، وحينما ألقى الأنثروبولوجيون شباكهم بعيداً ودرسوا مجتمعات كبيرة الحجم ، كان عليهم أن يقارنوا بين المجتمعات غير الصناعية المعاصرة ، وتلك التى تتوافر عنها وثائق تاريخية ، فقد بحثوا في معطيات المؤلفات التى تناولت من وجهة نظر اجتماعية . وكان أبرز من لجأوا إليها هو " ماكس فيبر " (١٨٦٤م — ١٩٢٠م) الذى كان عالج مجتمعات ذات أنساق سياسية مختلفة . فأوحى بالعديد من الموضوعات

• رادكليف براون (١٨٨١م – ١٩٥٥) أنثروبولوجى إنجليزى مشهور كتب مقالا بعنوان البناء الاجتماعى ، وضع فيه المفهوم وطريقة استخدامه فى دراسة المجتمع البدائى .

• يتميز التباين بين الإثنوجرافيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية أن الإثنوجرافيا تتناول دراسة الحياة الاجتماعية في المجتمعاتالبسيطة،على أساس السرد الوصفى دون نظرية اجتماعية، على عكس الأنثروبولوجيا الاجتماعية التى تستند إلى النظرية فى تحليل الظواهر الاجتماعية والنظم والأنساق .

الهامة للذين يدرسون مجتمعات ذات نظم سياسية في ضوء حكومات متطورة (مير : ص ٣٨) ، ولعل هذا ما أدى بالأنثروبولوجيا إلى تطور نفسها بفرع الأنثروبولوجيا السياسية ، وكان من أهم الموضوعات الأكاديمية في هذا الفرع كما يذكرها " بريتشارد " مركز رؤساء القبائل في النسق السياسى الحديث عند " الأشانتى Ashanti " * ، في غرب أفريقيا والتنظيم السياسى عند " النانـدى Nandi " في شرق افريقيا ، دراسة النواحي الرمزية Symbolism في السلطة السياسية في أفريقيا ، حينما ننتقل من التفسير الاجتماعي والسياسى للأنثروبولوجيين إلى التفسير السيكولوجى ، نجد أن المبادأة كانت من جانب التحليل النفسى ، فقد نشر فرويد كتابه الطوطم والتابو عام ١٩١٢م معتمداً فيه اعتماداً واضحاً على نتائج الدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على بعض القبائل الأسترالية البدائية ، والتى أجراها بالتحديد العالم الأنثروبولوجي فريزر * (وصفي : ص ٢٣) .

لقد كرس جهوده للتثبيت من أن مجموعات الظواهر السيكولوجية التى نلاحظها في الإنسان الحديث موجودة أيضاً في المجتمعات البدائية ، وكانت جهوده منسجمة مع الفروض التى راجت في القرن التاسع عشر بشأن تطور المجتمع والثقافة ، ومن أهم الاقتراحات القيمة التى تقدم بها " فرويد " الاقتراح الخاص بالمشابهة بين خبرات الشعوب البدائية والأعراض العصبية (لينتون : ص ١٩٨) . بعد ذلك جاء عدد من

الأشانتى : قبيلة تسكن ساحل غانا غربى أفريقيا يعتمد اقتصارها على الزراعة وأهم محاصيلها الكاكاو وزيت الخشب والمطاط كما نتج الصناعات الصغيرة (١٨٥٤ - ١٩٤١).

جيمس فريزر (١٨٥٤ - ١٩٤١) : له كتاب مشهور بعنوان الغصن الذهبى يتضمن دراسة مستفيضة للأديان والخرافات والأساطير ، ويعتمد فى تفسيره على المدرسة التطورية لتيلور ومورجان وغيرهما من أعلام الأنثربولوجى القديم .

المحللـين النفسـيين ينهجـون مـنهج " فرويـد " أمثـال "إبراهـام وريخلـين "وغيرهما ، وفي تلك الفترة اللاحقة على نشر فرويد لكتابه بدأت إسهامات " روهايم Roheim " بالرغم من الانتقادات التى وجهت إليه من سطحية وضعف ، إلا زيادتـه في هـذا المجال، تتمثـل في أنـه أول انثروبولـوجى يقبـل تمامـاً التحليـل النفسـى للجماعـات البدائيـة (عـوض : ص ٢٣) . وحينمـا ننظـر إلى مرحلـة التحـول في الدراسـات الأنثروبولوجيـة نجـد شـواهد مؤكدة نحو ميـدان الدراسات المقارنـة للثقافـات ، بسبب تزايـد المعلومـات التى جمعت من عينـات مجتمعـات بدائيـة مـن العديـد مـن شعوب العـالم ، وكـــذلك بســـبب النمـــو الســـريع للمعلومـــات الأركيولوجيـــة Archaeology – علم الآثار - وقد كان مـن أبـرز علمـاء تلـك الفـترة السير " إدوار تيلـور Tylor " * (١٨٢٣م – ١٩١٧م) في بريطانيـا ، الـذى نشـر مؤلفه الهام بعنوان الثقافة .

ثانياً : روافـد العلم وميادينه :-

على الرغم من رغبة علماء الأنثروبولوجيا تخطى الحواجز الفاصلة بـين فـروع هـذا العلـم ، فـإنهم لم ينجحـوا في تخطـى الحـواجز بـين الأنثروبولوجيـا الطبيعيـة والأنثروبولوجيـا الثقافيـة أو الحضـارية ، وقـد يكون المبرر في ذلك اتساع الاهتمامات في هذا العلـم وتعـدد مناهجه ، وكـان من جراء ذلك أن اتبع علمـاء الأنثروبولوجيـا الـنمط التجزيئـى ، فانتسبت الأنثروبولوجيا إلى علوم فرعية لكل فيها مجال اهتمام . وبالرغم من ذلك فقد تشابكت الاتجاهات حول الأهمية النسبية لكل علـم مـن هـذه العلـوم

---

* سير إدوارد برنت تيلور : أنثروبولوجى إنجليزى بجامعة أكسفورد عام ١٨٨٤ ، شغل منصب أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد عام ١٨٩٦ ، من أعظم منجزاته دراساته في ميـدان الديانات القديمة .

الفرعية ، وحول الحدود الفاصلة بينها ، ثم استقرت في النهاية إلى الاعتراف بأن هذه العلوم الفرعية إنما هي روافد لنسق واحد متكامل لعلم الإنسان على اعتبار أن المجتمع الإنسانى وحدة كلية تعمل في نطاق أوسع هو البيئة ، ولا باس أن نعرض هنا لأهم ميدانيين لروافد هذا العلم وهما :

١- الأنثروبولوجيا الطبيعية والبيولوجية .

٢- الأنثرويولوجيا الاجتماعية الثقافية .

ويختص أول هذين الميدانيين بدراسة التطور ، والتنوع في الحياة البشرية وحركة هجراتها ، وعلاقتها بالحيوان والنبات وهم ثالوث الحياة على الأرض كما يطلق عليها الأنثروبولوجيا الجسدية ، ويعتمد في دراستها على عمل الحفريات البشرية وآثار ما قبل التاريخ .

أما الميدان الثانى ، فهو يرتبط بالسلوك الاجتماعي للإنسان ، ولذلك يفضل بعض الباحثين وصفه بالأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية ، وهو يعنى عند الباحثين الأول الاهتمام بالثقافات البدائية المنعزلة ، بينما يهتم في عالمنا المعاصر بدراسة الثقافات العديدة المتنوعة في ضوء مناهج البحث الأنثروبولوجي .

ويبدو للنظرة الأولى أن البحوث الأنثروبولوجية وتطبيقاتها ليست سوى خليط من الموضوعات غير المترابطة ، إلا أن النظرة المتانية سوف تكشف على الفور أن هناك خطأ مشتركاً بين الأنثروبولوجيا والعلوم الأخرى لتشكل نسقاً علمياً يصب في موضوع واحد هو الثقافة الإنسانية .

فحينما تؤرخ البداية الأنثروبولوجيا الطبيعية نجد الإرهاصات الأولى جاءت مع أعمال الرسام الإيطالى " ليناردو دافينشى L. Davinci " (١٤٥٢م — ١٥١٩م) ، فقد أبرزت لوحاته الفنية الرائعة التفاصيل الدقيقة لجسم الإنسان والحيوانات على حد سواء ، الأمر الذى أسهم كثيراً فيما بعد في مجال دراسة التشريح المقارن كما أثار اهتماماً كبيراً أيضاً بصدد

دراسة الخصائص المتباينة التى تميز الإنسان عن الحيوان.

وفي القرن السادس عشر كانت لأعمال " أندريه فيساليوس A. Vesalius " (١٥١٤م – ١٥٦٤م) أهمية خاصة في مجال التشريح المقارن أيضاً ، علاوة على اتخاذه شكل الجمجمة كأساس لتصنيف الجماعات البشرية إلى سلالات ، وفي هذا الصدد يقول أنه بينما تأخذ رؤوس الأتراك واليونايين الشكل الدائرى فإن مؤخرة جمجمة الألمان تبدو مفرطحة كما أن رؤوسهم عريضة ، وذلك بسبب وضع الأطفال في المهد على ظهورهم بصفة دائمة ، وفي مجال التصنيفات السلالية أيضاً تشير مثلاً إلى أعمال " ريتشارد برادلى Bradley " (١٩٦٦ – ١٧٣٢م) ، " وكذلك كارل فون لينيه K. Van Linne " (١٧٠٧م – ١٧٧٨م) المعروف باسم " لينيوس Linnaeus " الذى فسر اختلاف الصفات البنائية (الشكلية) للسلالات البشرية في إطار عدة متغيرات مثل المناخ ، ونظام التغذية ، وطريقة الحياة ، وعمليات التهجين بين الأجيال (فهيم : ص ٩٠) ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وخلال تلك الفترة نشأ هذا العلم بالتعاون بين بحوث علم التشريح وعلم الحيوان ، وكانت الجهود الأولى التى بذلت في هذا الميدان موجهة توجيهاً كلياً نحو وضع تصنيف الأنواع البشرية المختلفة ، وتطوير الوسائل الفنية في الملاحظة العرقية للمجتمعات البشرية . والملاحظ أن الأنثروبولوجيا الطبيعية تشعبت إلى فرعين أساسيين لأهداف منهجية هما :

- علم المتحجرات (الحفريات البشرية) Paleontology .
- علم الأجسام البشرية Cosmetology .

- علم المتحجرات :-

بالنسبة لعلم المتحجرات (الباليونتولوجيا) فهو يعد محوراً أساسياً في مجال دراسة الحياة في العصور الجيولوجية القديمة بالرجوع إلى المتحجرات وفي نفس الوقت يعد فرعاً من فروع علم طبقات الأرض Geology وليس فرعاً من علم الحياة ، وعلة ذلك أن بيئتها الحيوان أو النبات

موضوع الدراسة لا يمكن أن تفهم فهماً صحيحاً ولا تستنبط استنباطاً مقبولاً ما لم يكن الباحث في هذا المجال على كفاءة علمية بدراسة العمر الزمنى لتكوين الصخور (المتحجرات) واستخدامات الإنسان ، وينقسم علم المتحجرات إلى قسمين هما:

- متحجرات النبات Pale botany .
- متحجرات الحيوان Pale zoology .

والشئ المؤكد أن علم المتحجرات لم يصبح علماً مستقلاً إلا في القرن التاسع عشر حين ظهرت بحوث " كوفير Cuvier " عن المتحجرات ثم جاءت بحوث " شارلز دارون Charles Darwin "* البشرية التى تكشفها الحفريات ، وعلاقتها بثقافة الأشكال المتحجرة ، تلك الأشكال التى تكشف عن عصور تطور مدينة الإنسان ، ومن هذا المنطلق حاول علماء الآثار تقسيم مراحل هذا التطور إلى ثلاثة عصور هي :

العصر الحجرى Stone Age

والعصر البرنزى Bronze Age

والعصر الحديدى Iron Age

استناداً إلى المادة الرئيسية التى كان الإنسان يصنع منها أدواته وأسلحته ويقسمون العصر الحجرى قسمين : العصر الحجرى القديم Old Stone Age او Paleolithic والعصر الحجرى الحديث New Stone او Neolithic age ويقسمون العصر

---

* شارلز دارون : عالم بريطانى ، جمع معلومات علمية عن نباتات وحيوانات وجيولوجيا الجزر الجنوبية وسواحل أمريكا الجنوبية واستراليا . نشر كتابة " أصل الإنسان " عام ١٨٧١ ، وآثار نقاشاً حوله ، وما زال النقاش مستمراً حتى عصرنا الحالى .

الحجرى القديم إلى ثلاثة عصور :

الأدنى Lower Paleolithic ويرون انه قد بدا قبل ٥٥٠ الف عام ، والأوسط Middle Paleolithic ويقدرون انه بدا قبل ١٢٥ الف عام ، والأعلى Upper Paleolithic ويخمنون انه بدا قبل ٧٠ الف عام ، اما العصر الحجرى الحديث فقد امتد بين ٧٥٠٠ ، ٣٥٠٠ عام قبل بدء التاريخ ، وكان الإنسان في العصر الحجرى القديم يستعمل الأدوات التى يقطعها من الحجر ، كما بدا يفصل نفسه عن عالم الخيوانات ، إذ صار يعيش مجموعات صغيرة في الكهوف ، حيث كانت مناطق سكناه تمر بعصر الجليد .

وبالنسبة لأدوات الإنسان في العصر الحجرى الحديث فقد كشفت الحفريات عن علاقة بعض هذه الأدوات بصناعة النسيج ، وصناعة الفخار ، خاصة الأدوات المصنوعة من حجر الصوان ، كما عرف استعمال الأسلحة والفؤوس والسهم ، كما توصل إلى اختراع العجلة ، والأسلوب البدائي في رعى الحيوانات ، والزراعة . وفي نفس العصر انتقل الإنسان من صناعة الأدوات الحجرية المقطوعة إلى صناعة الأدوات الحجرية المصقولة (Clyde : P. 77).*

لقد أدت دراسة الأدوات الحجرية التى خلفها الإنسان وتصنيعها إلى البحث عن مجالات انتشارها وانتقالها ، ومن ثم جاء الاهتمام بانتشار الأجناس وحركة هجرانها واهم مظاهر السلالات المتبقية منها في أماكن مختلفة من العالم ، وهذا ما أدى بعالم الطبيعة " دارون " إلى تفسيره للعلاقة بين التطور الإنسانى في العصور المختلفة والانتخاب الطبيعى ، وهذه الكائنات جاءت لتؤكد مقولة "دارون" الشهيرة حول الحياة الطبيعية الذى يترتب عليه استمرار الأنواع المتكيفة مع البقاء ، وإنقراض

---

* نستطيع أن نشاهد نماذج منهافي متحفي القاهرة والأقصر للآثار.

الأنواع غير المتكيفة ، أو ظهور أنواع أكثر تكيفاً ، ومع ذلك لم يقدم " داروِن " تفسيراً علمياً للتطوير البيولوجي وكيف يحدث . ولكن بعد موته اكتشف علماء الوراثة عنصراً جديداً هو (الجينات) أو خلايا الوراثة ، و هي الخلايا التى تحمل الخصائص الجسمية وتنقلها من الأب ، إلى الأبناء عن طريق عملية الجنس، وفيها تختلط خلايا الوراثة من الرجل إلى خلايا الوراثة للأم . وينتج عنها مركب يحدد كل الصفات الجسمية للجنين ، وذلك وفق قوانين وراثية محددة . ولكن برغم وجود قانون وراثى عام ينص على التكرار والتشابه لخلايا الوراثة من جيل إلى جيل في الجنس الواحد قد يحدث طفرة ، والطفرة * تعنى تغير مفاجئ في العنصر الكيمائى للجينات ، ويترتب على هذا التغير الصفات الجسمية عند الآباء وعدم تكرار الصفات الجسمية من جيل إلى جيل في الجنس الواحد ، وهكذا توصل العلم إلى إماطة اللثام عن بعض جوانب عملية التطور العصرى ، ولكن لا يزال أمام العلم الكثير من الأمور الغامضة ، فمثلاً ما هي أسباب حدوث الطفرة ، وما هي القوانين الحاكمة لها،لا تزال هذه الأسئلة بدون إجابة . ومن المتوقع أن يقوم علم الوراثة بالإجابة عنها في التطور المتلاحق للأنثروبولوجيا الطبيعية (وصفي :ص ١٧ — ١٩) .

أما عن تطور الأنثروبولوجيا الطبيعية ، فيمكن القول بانها شاهدت منذ الحرب العالمية الثانية تحولاً نحو التركيز على قياس وتصنيف الجينات على ثبات أو تغير الجماعات الإنسانية ، وبدأت الدراسات الأيكولوجية تناول علاقة البيئة بشكل الإنسان وتاثير الجينات في شكله الفيزيقى ، وهو ما أدى بهذا العلم أن يرتبط بعلم الأجسام البشرية (حميدة : ص ٥٩) .

- علم الأجسام البشرية (الأنثروبولوجيا الطبيعية):-

الواضح من هذا العلم أنه يبحث في جميع المظاهر الجسمية للإنسان الحديث، وثمة علوم عامة — كعلمى التشريح ووظائف الأعضاء مثلاً

* الطفرة : يرى بعض العلماء إن الطفرة هى أساس التطور العضوى ، ويقدر معدل حدوثها فى الإنسان بحالة واحدة فى كل مائة ألف شخص .

تعنى بدراسة هذه الظاهرة مقارنة ببعض الحيوانات الفقارية واللبونة ، وكذا كرّس علماء الأجسام البشرية معظم جهودهم لدراسة الفروق البشرية ، ومحاولة معرفة الأسباب لهذه الفروق ويلاحظ أن اهتمامهم انصب على تصنيف الأجناس البشرية المختلفة على أساس العرق ، وإيجاد العلاقات المحتملة بين هذه الأجناس ، ويمكن القول أن التصانيف العرقية التى طورها علماء الأجناس البشرية لا تزال تعتمد في المقام الأول على خصائص سطحية بسيطة كلون الجلد وشكل الشعر .

وفي السنوات القليلة الماضية سار علماء الأجسام البشرية شوطاً أبعد من ذلك ، إذ بدأوا الفروق بين الفئات المختلفة من حيث سرعة النمو والنضوج الجنسى ومدى المناعة ضد الأمراض ، ويمكن القول أن الكثير من إكتشافاتهم في هذه الميادين قد يكون ذا قيمة عملية مباشرة ، فنحن مثلاً لا نعلق اهمية كبيرة على شكل الراس عند فئة بشرية معينة إلا في الحالات التى يكتسب فيها هذا الأمر دلالة اجتماعية ؛ أما تكيف فئة معينة مع مناخ فيزيقى أن درجة حرارة معينة أو استعداد هذه الجماعة الوراثى لمقاومة مرض ما مثلاً ، فهذه كلها على جانب كبير من الأهمية (Clyde : P. 18 – 19).

قد يكون سؤالاً محيراً عن العلاقة بين التكيف الفسيولوجى الإنسان والبيئة الفيزيقية، وعن أبعاد هذه العلاقة في إنتفاء جماعات من بيئة معينة للعمل في بيئات متشابهة يصعب قبول العمل فيها .

وإذا ما وضعنا هذا السؤال في سياق التكيف الفسيولوجى والوراثى والبيئى، نجدنا أمام نقطتين تكيف الفرد ، وتكيف الجماعات السكانية .

النقطة الأولى : تبدو في تكيف الفرد مع المتغيرات البيئة بفضل آليات الاستجابة التى توجد داخل الخلايا البشرية ، وكذلك فإن هذه الآليات تنتج للخلايا أو الكائن العضوى أن يتكيف بسرعة مع ظروف البيئات المختلفة ، مع الإبقاء على المحتويات الأساسية للخلية البشرية التى تلبى

الاحتياجات اللازمة كل وقت .

وعلى سبيل المثال فإن تغير لون الجلد بسبب التعرض لأشعة الشمس هو حماية للطبقات العميقة من الجلد من الجرعات الكبيرة من الإشعاع الموجى للشمس ، واستجابة الإنسان لصدمات الحرارة العالية ، وغير ذلك من الأمثلة الأخرى للآليات التنظيمية في الجسم كالغدد والأعصاب المسئولة عن تنظيم الحرارة والجوع والشبع وهذه الآليات تساعد الفرد على أداء وظائفه بصورة طبيعية في مدى الثوابت البيئية ، والتى تتسم بدرجة عالية من التنوع والتعقيد في أى كائن حي.

وعندما يصل احد هذه الثوابت إلى أقصاه في هذا المدى البيئى فإن بعض الأفراد يعجزون عن أداء وظائفهم في حين يصمد بعضهم تحت وطأة الإجهاد ويواصل الحياة للإنتاج ، وإذا انتقلت مقاومة هذا الإجهاد بالوراثة ، ثم استمر الضغط والإجهاد تكيف السكان لا الأفراد مع البيئة .

النقطة الثانية : و هي نقطة أخرى مرتبطة بالوراثة في مقاومة الجماعات السكانية للضغط والتكيف للضغط والإجهاد مع ظروف ومقتضيات البيئة ، وغالباً ما تكون هذه المتغيرات على المستوى الوراثى ، إذا ثبت أن إحدى الجينات أو مجموعة من الجينات الموروثة تشترك في الاستجابة ، كما هو حال الجينات التى تقرر مقاومة الإنسان لحمى الملاريا ، والتكيف الذى يحدث بالانتخاب الطبيعى للإبقاء على الأصلح هو تكيف وراثى ، خلاف التكيف الفسيولوجى (سفورزا : ص ٤٩) .

ـ ثالثاً : الاكتشاف العلمي والحلقة المفقودة:-

١- الاكتشاف العلمي :

خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر بدأ الاكتشاف العلمي لعدد من الدارسين الأوروبيين من خلال دراسة أدوات إشعال النار عن طريق الاحتكاك ، والبقايا العظمية التى عثر عليها الأثريون في كثير من

الأماكن في القارة الأوروبية، وقد اعتمدت مثل هذه الدراسات الذى أحرزته الدراسات الجيولوجية ، وعلم الحفريات القديمة ، و هي الدراسات التى كشفت عن العمر الكبير للأرض ، وقررت أن الحياة على الأرض لابد وأنها ترجع إلى فترات أقدم بكثير مما كان يعتقد من قبل ، وكان " بوشير دى بيرث Boucher de Perth " — وهو عالم فرنسى — أول من قرر وجود الإنسان في أوروبا خلال العصر الجليدى ، وقد عثر في عام ١٨٣٠م — على أدوات حجرية في وادى سوم Somme ، ونشر نتائج دراساته واكتشافاته في مجموعة من الدراسات التى ظهرت في الفترة من عام ١٨٤٧م حتى ١٨٦٤م ، وفي عام ١٨٦٥م نشر " سيرجون ليبوك John Lubbock " دراسة لخص فيها كل المادة وكل المعلومات الموجودة عن ثقافات العصر الحجرى ، وأوضح فيها لأول مرة الفرق بين ثقافات العصر الحجرى القديم وثقافات العصر الحجرى الجديث (بيلز : ص ٢٨) ، من خلال البقايا العظمية للإنسان القديم وأدواته الحياتية كما تبدو عند إنسان نياننديرثال ، وكرومانيون ، والصين ، وبلتداون ، وروديسيا .

* إنسان نياندرثال Neanderthal : يعتبر إنسان نياندرتال أكثر أجناس الإنسان القديم انتشاراً على مسرح الحياة في أوروبا منذ (١٠٠,٠٠٠ مائة ألف سنة) ، كما أن المعلومات عنه أكثر وفرة منها عن أى إنسان آخر فيما عدا الإنسان الحالى ، ويرجع الفضل في ذلك إلى كثرة ما كشف من حفريات في جهات كثيرة من القارة الأوربية ، ثم في بعض جهات العالم .

فقد عثر على أول دليل مباشر لهذا الإنسان عام ١٨٤٨م بمنطقة جبل طارق ثم نياندرثال Neanderthal بالقرب من وسلدورف بألمانيا ، كما وجدت بقايا عظام لهذه السلالة وآثارها في كفا سباى في بلجيكا ، وفي

كرابينـا في يوغسـلافيا في الفـترة مـن ١٩٠٧ — ١٩١٢ ، ثـم وجـدت بعـض الهياكل الكاملة في المأوى الصخرية بجنوب فرنسا والتى كان يعيشها منذ (٣٥,٠٠٠ خمسـة وثلاثـون الـف سـنـة) كمـا وجـد في مالطـة وفلسـطين ثـم روسيا وإيطاليا وشمال إفريقيا (رزقانـه : ص ٢٤) . لقـد درسـت تلـك البقايـا بشكل علمى مستفيض عام ١٩٣٦م ، حين اكتشفت هياكل ما يزيد علـى مائة شخص في مكان واحد.

والمعتقد أن هذه السلالات عاشـت حضارات العصـر الحجرى القـديم والأوسط، وعثر بجانبها على أدوات بديعة الصنع منها السكاكين الحجرية ، والمثاقـب ، وكـراق وأقـراص ، كمـا صـنعوا أدوات الحفـر علـى الأخشـاط والعظام . والإبر والأزرار والمساكات من العظام والعاج وقرون الغزلان ، وقد وجدت في كهوفهم تماثيل عاجية جميلة الصنع وبعض من أنواع الملابس التى كانوا يرتدونها ، وكانت من بين هذه الملابس السـراويل والأقمصـة وبها أكمام مثبتة .

ويعرف العصر الذى عاش فيه جميع صناعى هـذه الأدوات بالعصـر البـاليوليثى أو العصـر الحجـرى القـديم ، وفي نهايـة هـذا العصـر علـى وجـه التقريب اخترع الإنسان أدوات الحرب كالقوس والسهم ، واسـتخدام الـنيران (كلايمر : ص ١٢٨) .

وهنـاك دلائل على أن إنسان نياندرتال ، قد استعمل الأصباغ المعدنية مما يوحى انه عرف نوعاً من الديـن ، واستخدام هـذه الأصبـاغ في الطقـوس الدينيـة.

ويتصف إنسان نياندرتال بالصفات الطبيعيـة الرئيسية الآتيـة ، مـخ أكبر حجماً من مخ الإنسان المعاصـر ، وجمجمـة كـبيرة عريضـة ، وجهـه واطئة متراجعة إلى الوراء ، وأنف كـبير ، وقليل من النتوء الأمامى في عظام الفكين ، وفك أسفل ضخم ليس فيه ذقن ، وجسور عظمية كبيرة وبـارزة فـوق العيـنين ، وفـم كـبير ، ووجـه منـتفخ حـول منطقـة الأنـف ، وكـان

معدل القامة أكثر من خمسة أقدام ، والأسنان كبيرة والقدم بشرية الصفات ، ولكن أصبعها الكبير غير منفصل عن بقية الأصابع ، وفي بعض الصفات الطبيعية لهذه السلالة تخلق معضلة علمية ، فمنها البدائي الذى لا يتفق مع حداثة وجود هذه السلالة ، بل ويقربها كثيراً من القردة العليا ، وبخاصة السعة الدماغية التى تفوق سعة دماغ الإنسان المعاصر ، ما يجعلها في نقطة تطورية تفوق السلالات البشرية كلها بما فيها الإنسان الحديث (رزقانه : ص ٢٤) .

* إنسان كرومانيون Cromagnon : تم اكتشافه عام ١٨٦٨م في كهوف حجرية تدعى كرومانيون في قرية جنوب فرنسا ، ثم وجدت بين عامى ١٨٧٢م — ١٩٠٢م بقايا ثلاثة عشر هيكلاً عظمياً من هذه السلة في كهوف قرية أخرى في الريفيرا الإيطالية ، وكانت هذه السلالة تتميز بطول القامة ، إذ يبلغ طولها في بعض الهياكل أكثر من خمسة أقدام وسعة التجويف الدماغى الذى بدا واسعاً غاية السعة إذا ما قورن بحجم الوجه الذى كان قصيراً غاية القصر ، وبجبهة عالية ، وفك بارز ، الطريف أن هذه السلالة عاشت بعد إنسان نياندرتال ، ويفترض العلماء أنها هي التى قضت عليه . إن الشئ الملاحظ أن هذا الإنسان كان يدفن موتاه في نفس الكهوف الحجرية ، كما عثر معه على أدوات مصنوعة من قرون غزال الرنة بطريقة فنية ، كما يتضح أيضاً أن هذه السلالة هم الذين رسموا الرسوم الرائعة على جدران الكهوف ونحتوا التماثيل الجميلة للحيوانات التى وجدت أجزاء مختلفة كبيرة من أوروبا ، كما وُجد لهم قبور كثيرة في الكهوف التى يبدو أنهم كانوا يسكنونها ، كما عثر أيضاً على أصباغ حمراء وبعض الحلى كالقلائد (Clyde: P. 127).

* إنسان الصين China Man : ويطلق عليه الإنسان البكينى ، وتم اكتشافه في العقدين الثالث والرابع من هذا القرن في كهوف Cho

Kou – Tein قرب مدينة بكين . وتتكون مجموعة العظام المكتشفة من عدد من تجاويف الدماغ وعظام الوجه ، وعظام اخرى وأسنان لعدد يقدر أربعين فرداً ومن المحتمل أن يكون إنسان الصين قد عاش ٤٥٠ ألف عام ، وكان طوله يقرب من خمسة أقدام وعظامه ضخمة بشكل ظاهر . وكانت جمجمته أكثر تطوراً من جمجمة الإنسان القرد المنتصب ، وذات تجويف دماغى يتراوح بمعدله ما بين ١١٠٠ سم٣ – ١٢٠٠ سم٣ . لقد دلت بقايا العظام التى وجدت في مواضعها الطبيعية وبعض عظام الأطراف المضوغة ، على أن إنسان الصين كان يفترس بعضه البعض ، ولقد دل بعض التراب الأسود الذى وجد في الكهوف التى اكتشفت فيها بقايا إنسان الصين على أنه كان يعرف استعمال النار ، كما وجدت في تلك الكهوف حجارة يعتقد أنه استعملها سلاحاً و هي تشبه الأدوات الحجرية التى استعملها القرد – الإنسان – المنتصب ، ويشبه إنسان الصين إنسان جاوا من ناحية الشكل والتكوين الجسمى لحد كبير لا يترك شكاً حول علاقتهما الحياتية ، مما أوحى بأن إنسان الصين كان فرعاً من إنسان جاوا ، على أن بينهما بعض الفروق ، أهمها أن معدل السعة الدماغية لإنسان الصين تزيد على معدل السعة الدماغية لإنسان جاوا بما يقرب من ٢٠٪ وإن فك الأول أقل ضخامة من فك الثانى . ولذا فإن إنسان الصين يمثل بدون شك تطوراً بسيطاً بالقياس إلى إنسان جاوا .

* إنسان بلتوداون Piltdown Man : اكتشفه " شارلس داوسن Charles Dawson " بين أعوام ١٩١١م – ١٩١٥م في بلتداون في مقاطعة سوسكس بإنجلترا ، وكانت بقايا عظام ذلك الإنسان التى اكتشفت تتكون من بعض عظام الجمجمة وعظم فك أسفل ، وسرعان ما أثيرت الشكوك فيما إذا كانت عظام الجمجمة تعود للسلالة نفسها التى

يعود لها عظم الفك ، كما وجدت وبعد دراسات طويلة قام بها الدكتور " فرانز فيدتريك " في عام ١٩٣٢ أصدر المتحف البريطانى نشرتين في عام ١٩٥٣م و ١٩٥٤م أعلن فيهما ان عظم الفك يعود لقرد أورانك أوتانك غير كامل النمو، وأن عظم الجمجمة يعود لإنسان معاصر خاصة وبمواد معينة ، بغية الغش والتضليل (Clyde : P. 164).

* إنسان روديسيا Homo Rhodesians : ويطلق عليه Rhodesian Man،Broken Hill Man وقد اكتشفت في عام ١٩٢١ في كهف في " بروكن هل " في روديسيا الشمالية ، ويبدو أن هذا الإنسان نوع من إنسان نياندرتال ، وكانت العظام المكتشفة تتكون من جمجمة سميكة العظام ، طويلة واطئة السقف ، وتتراوح السعة الدماغية لذلك الإنسان بين ١٣٠٠ و ١٥٠٠سم٣ وكانت الجسور العظمية المحيطة بالعينين اكثر سمكاً من مثيلاتها في أية جمجمة بشرية معزوفة ، وكانت من صفات الجمجمة تتشابه إلى حد كبير مع جمجمة إنسان نياننـدرتال ، أما عن تحديد الزمن الذى عاش فيه إنسان روديسيا فهو أمر صعب لأن ذلك الإنسان يملك صفات نياننـدرتال وصفات القرد — الإنسان ، بل وحتى صفات الغوريللا مجتمعة ، ولقد وجدت مع هذا الإنسان أدوات من عظام الحيوانات والحجارة (Clyde :P. 136).

الحلقة المفقودة The Missing Link :

جاء هذا المصطلح من ابتكار " تشارلز دارون " الذى رأى أن الإنسان حيوان متطور من قردة عليا قديمة ، ودلل على رأيه بتشابه الصفات التشريحية بينه وبين تلك القردة العليا ، كما رأى أن الإنسان والقردة العليا التى تعيش في عصرنا الحاضر ترتبط بجد قديم واحد ، ولوجود فروق تطورية كبيرة بين القردة العليا القديمة والإنسان المعاصر فقد

ذهب إلى القول بلزوم وجود سلالات من مخلوقات تكون في تطورها وسطاً بين الإنسان المعاصر والقردة العليا القديمة . وحيث أنها لم تكن مكتشفة في أيامه فقد اعتبرها حلقة مفقودة في سلسلة من التطور ، وقال لو أنها وجدت في أيامه فقد اعتبرها حلقة مفقودة في سلسلة التطور ، وأصر على أنها يجب أن تكتشف في المستقبل .

وفي ضوء هذا التطور ذهب علماء التاسع عشر بخيالهم نحو اكتشاف هذه الحلقة ، ولكن علماء الأنثروبولوجيا لا يحتاجون إلى الخيال فقاموا بسلسلة من الأبحاث لإكمال سلسلة تطور الإنسان ، بعد أن اكتشفت بقايا عدد من المخلوقات التى تقع بين الإنسان المعاصر والقردة العليا في سلسلة التطور ، وبعد أن أظهرت التقنيات سلالات قديمة غير متطورة من الإنسان هي القرد – الإنسان – المنتصب Pithec Anthropns Erectus وهو يعد سلالة قديمة من مخلوق يقع وسطاً في سلم التطور بين القردة العليا ، الذى اكتشفت بعض بقاياه بين عامى ١٨٩١م – ١٨٩٢م من قبل الدكتور " يوجين دوبوا Engene Dubois في منطقة ترينيل Trinil في جاوا ، وافترض أنها (الحلقة المفقودة) بين القردة العليا والإنسان ، وكانت تلك البقايا تتكون من سقف الجمجمة وجزء من فك أسفل ، وثلاثة أسنان ، وعظم فخذ أيسر كامل ، ولقد وجد العالم " دوبوا " تلك العظام في أوقات مختلفة وفي أماكن متباعدة مما آثار الشكوك حول كونها جميعاً تعود لمخلوق واحد كان يسير على قدميه منتصباً ، وبعد أن اكتشف علماء آخرون بقايا أخرى تعود للسلالة نفسها ، ثبت أن ما اكتشفه " دوبوا " لا يعود كله إلى القرد – الإنسان – المنتصب، ويذهب " ارنست هيكل Ernst Hackle " في كتابه General Morphology of Organisms الذى

نشره في عام ١٨٦٦ إلى أن كلاً من الإنسان المعاصر وإنسان نياندرتال قد انحدرا من قردة صغيرة كانت تعيش على الأشجار ، وأن هناك جداً للإنسان يجب أن يكون قد عاش بين تلك القردة وبين السلالتين المذكورتين من الإنسان ، وهو يفترض اكتشافه في يوماً ما ، وأطلق " هيكل " اسم القرد – الإنسان Ape Man or Pithecanthropus على ذلك الجد ، الذى يحتمل أن تكون سلالته قد عاشت في " جاوا " قبل أن تنفصل عن البر الآسيوي في العصرين الجليدين الأول والثانى .(كلايمر:ص ٦٢).

وأهم الصفات الطبيعية التى استنتجت من الدراسة العميقة لكل بقايا هذه السلالة . تتلخص بان سقف الجمجمة ذو صفات تشبه صفات جماجم القردة العليا ، في حين كان عظم الفخذ ذا صفات بشرية ، وهو يعنى أنه كان يسير منتصباً ، أما عن حجم التجويف الدماغى للجمجمة فقد بلغ حوالى ٩٠٠سم٣ ، علماً بأن أوسع تجويف للقردة العليا تبلغ حجمه ٥٠٠ سم٣ بالمقارنة للإنسان الحديث الذى بلغ تجويفه الدماغى حوالى ١٣٥٠سم٣ ، وفي نفس الوقت تشير هذه الدراسات أن لجمجمة القردة الإنسان عظم خلفي مدبب للغاية ، وأنف افطس عريض . وفك قوى وبارز إلى الأمام وأسنان كبيرة تظهر صفات أسنان القردة ، وكان طول ذلك القرد – الإنسان يقرب من خمسة أقدام ، وله عضلات رقبة قوية .

والشئ الذى تفترضه نتائج هذه الدراسات عن احتمالات أن يكون القرد – الإنسان قد زاول الصيد ، وعرف استعمال النار ، واستطاع أن يصنع أدواته بيديه ، ويقدر العلماء أنه عاش قبل ٤٥٠ ألف عام ، كما يعتقدون أن إنسان الصين كان فرعاً منه (Clyde : P.169) ، ومع كل ذلك لا نستطيع أن نسلم بهذه الأفكار ، صحيح أن هناك ثمة علاقة تشابه بين الإنسان والثدييات العليا للحيوان ، تقترب في أسلوب توالدها

وزواجها ، وفناءها إلى حد كبير ، إلا أنها تختلف في العقل الذى ساد به الإنسان على الأرض ، وتتميز به عن باقى المخلوقات في صنع أعظم الحضارات وأرقى الثقافات.

لقد أدت هذه الاكتشافات إلى تراكم تدريجى للمعلومات عن الإنسان وثقافته ، وكما أدت إلى نتائج ذات شقين :

الأول : إلى بذل جهود علمية لتصنيف الإنسان ، ووصفه وتحديد موقعه في المملكة الحيوانية ، وتحديد أنواعه ، وسلالته المختلة ، وبيان تاريخ تطوره .

الثانى : إلى قيام علم مقارن لدراسة الثقافات الإنسانية ، ولقد كان العالم " لينو Linnaeus " اول من حاول ان يحصر ويصف الأجناس البشرية المختلفة ، وكان ذلك حوالى عام ١٧٥٠م وقد قسم الأجناس البشرية إلى أربع مجموعات :

١- الأوربيون البيض.
٢- الأسيويين الصفر .
٣- الأمريكيون الحمر .
٤- الأفريقيون السود .

ومن الملاحظ أن تصنيف " لينو " يستند إلى عاملى الموقع الذى يسكنه أبناء كل جنس وعلى لون البشرة (بيلز : ص ٢٩) . ومع انه لم يعد مقبولاً هذا التصنيف بالنسبة لنا اليوم ، إلا انه يتميز بشموله الكبير واتساع نطاقه ، أما التقسيم المعاصر فيقوم على أساس من صفات طبيعية ظاهرة ، كطول القامة وشكل الجمجمة ونوع الشعر وأشكاله بالإضافة إلى شكل الأنوف والجباه والفكوك ولون الجلد وتناسب الأطراف وغير ذلك ، وهناك تقسيمات مختلفة اكثرها قبولاً للتقسيم و هي :

- العنصر الزنجي Negroid Race (اسود البشرة) .

- العنصر القوقازي Caucasoid Race (ابيض البشرة) .
- العنصر المنغولي Mongoloid Race (اصفر واسمر البشرة).

.(Clyde : P. 195)

إن النظرة المتأنية للعناصر السابقة نجد لها ما يميزها من أشكال طبيعية تحدد أهم ملامح المشاهدة لصفاتها على النحو التالي :

- أولاً : العنصر الزنجي :-

هو العنصر الذى يتميز بالأنف المنبسط ، والشفاه الغليظة ، والفك الشديد البروز ، والعيون المستقيمة ، والشعر الأكرت والجلد شديد السمرة ، والميل إلى استطالة الراس ، مع انه يضم عدداً من الأنسال ذوى الرؤوس المعتدلة أو القصيرة وتتفاوت القامة في هذا العنصر أكثر منه في أى عنصر آخر ، إذ يضم أطول الأنسال البشرية وأقصرها ، أما تركيبة العرقي فلم يتعين قط بصورة مرضية ، ولكننا نستطيع بصورة أولية أن نميز ما لا يقل عن خمسة عرقيات ضمن العنصر الزنجي : العرق الأول هم الزنوج النيليون الذين يتميزون بطولهم البالغ وبنيتهم النحيلة وقلة أجسامهم ولحاهم بالنسبة إلى غيرهم ، والعرق الثانى هو زنوج الغاب، وهؤلاء أقصر قامة وأشد بنية ، أما شعر أجسامهم ولحاهم فهو كثيف على وجه العموم ، وتطغى عليهم الملامح الزنجية بشكل واضح ، وهذه هي الفئة التى انحدر منها أسلاف الزنوج الأمريكيين ، وهناك فئة عرقية ثالثة تقطن الغابات الكثيفة في افريقيا الوسطى ، و هي الأقزام وهؤلاء يشبهون زنوج الغابات شبهاً كبيراً ولا يختلفون عنهم إلا في أنهم قصار جداً ، إذ يندر أن تبلغ قامة الواحد منهم خمسة أقدام حتى عند الذكور البالغين منهم ، كما أن رؤوسهم اقصر قليلاً من رؤوس زنوج الغاب .

وهناك عرقان آخران يصنفان عادة من العنصر الزنجي ، مع أن موطنهما يبعد كثيراً عن موطن العروق الثلاثة الأخرى ، وأحد هذين

العـرقين مـن قصار الزنـوج أو الأقـزام السـود ، وهـؤلاء موزعـون في أمـاكن متباعدة في جنوب شرق آسيا والجزر المجاورة ويكادون يساوون زملائهم من الأقزام الإفريقيين في قصر القامة، إلا أن بنيـتهم أخـف كـثيراً ، وتميـل رؤوسـهم إلى الاسـتدارة ، وأمـا شـعر أجسامهم ولحيـتهم فخفيـف جـداً أو معدوم .

والعـرق الآخـر هـو زنـوج المحيط الـذين نجـدهم في غينيـا الجديـدة ، والجزر المجاورة، ويحمل هؤلاء المميزات العامة للعنصر ، غير أن مـن الصـعب جداً تمييزهم كعرق مستقل ، فالمنطقة تحوى عدداً كـبيراً مـن الأنسـال المحصورة في مكان واحد ، وفيها امتزاج واسع النطاق مع عناصر أخرى .

وفي جنوب أفريقيا يوجد عرق آخر وهو عـرق البوشمن الـذى يتعـذر رده إلى أى مـن العناصـر السـابقة ، وهـؤلاء قصـار القامـة ، خفيفـوا البنيـة ، ولهم أنوف وشفاة زنجية الشكل وشعر أكـرت للغايـة في حـين أن بشـرتهم صـفراء فاتحـة وعيـونهم مائلـة، وكـثيراً مـا يصـنف هـؤلاء كفئـة مـن العنصر الزنجي انحرفت عنه كثيراً ، والسبب الرئيسى لهذا التصـنيف هـو موقع بلادهم الجغرافي ، ويتصف بعض الأنسـال مـن هـذا الصـنف بخاصـية غريبة ، و هي اكتناز كتل من الشحم في الأرداف، غير أن هـذه الخاصـية ليست من مميزات العرق كله.

- ثانياً : العنصر القوقازي:-

نستطيع القول أن التمييز داخل البناء العرقي لهذا العنصـر نجـده لا يقل عن خمس فئات عرقيـة ضمن هـذا العنصـر القوقـازي وعلـى سـبيل المثـال فـالعرق النـوردى " الـذائع الصـيت " الـذى يتمركـز في شمـال أوروبـا يتصـف بـالمميزات العامـة للعنصـر القوقـازي مضـافاً إليهـا طـول الـرأس ، وارتفاع القامة وشقرة الشعر ، وبياض البشرة ، ويتصف العرق الألبى الـذى يكثر في أواسط أوروبا بالمميزات العامة للعنصر يضاف إليها الـرأس المسـتدير

والقامة المعتدلة مع ميل إلى القصر ، والبنية القوية الممتلئة والاختضاب المعتدل ، والشعر البنى والعيون البنية ، والعرق الثالث هو عرق البحر الأبيض المتوسط الذى يتمركز في جنوب أوروبا ، ولهذا العرق المميزات العامة للعنصر يضاف إليها الرأس الطويل والقامة التى تتراوح بين الاعتدال والقصر والبنية الخفيفة ، وخضاب يميل قليلاً إلى السمرة ، أما العيون والشعر فلونها بنى داكن أو أسود مع ميل الشعر إلى التجعيد ، ونجد العرق الرابع في جنوب شرق أوروبا والشرق الأدنى ، وهو عرق الأرمنويد الذى يتميز بخضاب غامق ورؤوس قصيرة مرتفعة ، ونمط غريب للوجه ، فالأنف كبير ويشكل خطاً متصلاً مع جبهة مائلة إلى الخلف قليلاً ، ويمكن مشاهدة مثال لهذا النوع في التماثيل الإغريقية ، أما العرق الخامس والأخير فهو العرق الهندى الذى يضم معظم مميزات عرق البحر الأبيض المتوسط ، إلا أنه قامته أطول ولن بشرته أشد دكنه حتى يكاد يكون أسود في بعض الأنسال (Linton : P. 63).

- ثالثاً : العنصر المنغولي:-

الواقع أن تعريف هذا العنصر يعد أصعب تعريف بالنسبة لأى عنصر آخر ، ليس ذلك بسبب النقص الشديد في الدراسات التى أجريت حوله فحسب ، بل أيضاً لأنه استعمل وعاء قذفت به العروق والعناصر التى اتضح بجلاء أنها ليست من الفئات الزنجية والتى أبى العلماء من القوقازيين أن يدخلوها ضمن جماعتهم المختارة ، وعلى العموم يتميز هذا العنصر بلون بشرة معتدل الدكنة يتراوح بين اللون النحاسى البنى عند الهنود الأمريكيين واللون الأصفر الفاتح عند الصينيين الشماليين ، ويتميز هذا العنصر أيضاً باستقامة الشعر وملاسته وقلة كثافته على الجسم وفي اللحية ، ويختلف أفراد هذا العنصر مع جميع الوجهات الأخرى ، وحتى العين المائلة التى كثيراً ما تذكر كأحد مميزات هذا العنصر لا نجدها

بين الهنود الأمريكيين إلا في قسمين ، منغول العالم القديم ، ومنغول العالم الحديث أى الهنود ، أما قسم العالم القديم فيضم ما لا يقل عن عرقيتين واضحى المعالم وربما عدداً أكبر من العروق ، فالعرق الصينى الشمالى طويل ، مستدير الرأس ، أصفر البشرة فاتحها ، صغير الأنف مستقيمة ، رقيق الشفاة ، مائل العينين ، وعرق الملايو الذى يتمركز في جنوب شرق آسيا قصير ومتفاوت في شكل الرأس والملامح ، وبشرته ذات لون بنى معتدل ، ويوجد في شمال شرق آسيا عرق أو مجموعة عروق تشبه الهنود الأمريكيين .

وأما الهنود الأمريكيين فيمكن تحديدهم على اعتبار انهم يشكلون عنصراً متميزاً مستقلاً ، وقد تطور هؤلاء إلى أنسال كثيرة مختلفة يجمعها عاملان مشتركان هما البشرة ذات اللون النحاسى البنى والشعر الأملس ، في حين أنها تتفاوت تفاوتاً بالغاً من نواح اخرى ، فأقصر الجماجم المعروفة لنا وأطولها نجدها بين الأنسال الهندية المختلفة ، وحتى لون البشرة وبنية الشعر يخضعان لشئ من التغاير ، فهناك انسال تميل في لونها إلى الصفرة الفاتحة في أمريكا الجنوبية ، بينما نجد حالات متفرقة من الشعر المموج أو المعتدل التجعيد في كلتا القارتين ، وهذا ولم نتوصل بعد إلى تصنيف عرقى مرض لهذه الأنسال المتنوعة .

وفي شمال بلاد اليابان وجزيرة شخالين المجاورة لها توجد فئة عرقية صغرة، تعرف بالأينو Aino ، لا يزال وضعها مشكوكاً في أمره ، وافراد هذه الفئة قصار القامة مكتنزوا البنية ، معتدلوا الرأس ، ولون عيونهم رمادى أو اخضر وشعرهم متموج الشكل نوعاً ، اما شعر اجسامهم ولحاهم فغزير ، ولون بشرتهم أبيض اغبش مع مسحة خفيفة من اللون البنى ، وتكون عيونهم عادة مستقيمة ، غير أن الطابع العام لملامحهم أقرب إلى العنصر المنغولي منه إلى الأوروبى ، ويبدو أنهم إحدى تلك الفئات التى تقع على خط الحدود والتى تكشف عن غلاقات مع عنصرين بنسبة متكافئة

تقريباً ، بيد أنهم تم تصنيفهم مع القوقازيين ولكن بصورة مبدئية متحفظة ، وثمة عرق آخر ينتشر في جزر المحيط الهادى النائية ، وهو العرق البولينيزى ، ووضعه مشكوك فيه أكثر من العرق السابق ، ويكشف هذا العرق عن خصائص تعود إلى العنصرين القوقازي و المنغولي بنسبة يمكن القول أنها متكافئة ، غير أنه يتصف في الوقت نفسه ببعض مميزات العنصر الزنجي ولكن هذه الميزات ليست بارزة جداً ، والمنطقة التى نجد فيها العرق تحوى عدة جزر متفرقة متباعدة ، وتصلح بشكل خاص لتطور العديد من الأنسال ، ويظهر أن بعض هذه الأنسال يختلف الواحد منها عن الآخر بقدر اختلافها عن أنسال معينة منسوبة إلى العنصر القوقازي أو المنغولي .

وهناك عرق آخر يتعذر تصنيفه تحت أى من المجموعات الثلاث السابقة ، وإن كان في الوقت نفسه ذا أهمية خاصة لعلماء الأنثروبولوجيا ، وهذا العرق هو الاسترالى ، ويبدو أن أسلاف هذه الفئة قد دخلوا قارتهم في أزمنة قديمة جداً ، وكان احتكاكهم بالعالم الخارجي فيما بعد محدوداً جداً ، ويظهر أن أعضاء هذا العرق الحاليين يلتقون مع بعض أنسال الإنسان المنقرضة في نقاط أكثر من تلك التى يلتقون فيها مع أى من الأنسال الموجودة ، ومن المحتمل على ما يبدو أنهم ليسوا إلا نسلاً مهجناً انحدر من نوع بشرى عام تطورت منه جميع الأنسال والعروق اللاحقة ، ويتميز الاستراليون بطول الرأس ، وارتداد الجبهة وضخامة حرف الحاجب وقصر الأنف وعرضه ، وامتلاء الشفاة امتلاءً معتدلاً وبروز الفكين بروزاً ملحوظاً ووفرة شعر الجسم واللحية ، وتموج شعر الرأس ، واختضاب البشرة بلون بنى معتدل إلى بنى غامق ، ويبدون شبهاً غامضاً من نوع أو آخر بجميع العناصر ، ولكن مميزاتهم البدائية تطغى على كل هذا الشبه .

وفي الوقت الذى يشكل التصنيف السابق أداة مناسبة لترتيب مواد وصفية ، نجد أن الأنسال تنفرد بوحدتها ضمن هذا التصنيف التى

تنطوى على أهمية وظيفية ، فالأنسال كيانات بيولوجية أصلية ، إذ هي مجموعات تتميز بمشابهات جسمية وثيقة الصلة وصفات وراثية مشتركة ، في حين أن العروق والعناصر هي نوع من التجريد ، ويزداد ذلك وضوحاً عند دراسة توزيع الأنسال ومشابهة الواحد منها للآخر ، وباستثناء المناطق التى شهدت في المدة الأخيرة تحركات سكانية واسعة النطاق ، نجد عادة أن كل نسل يشابه جيرانه القريبين في معظم الوجوه ، وتتناقض أوجه هذا التشابه كلما بعد هؤلاء الجيران ، وحتى أشد الأنسال على ما يبدو يتداخل الواحد منها بالآخر بطريقة مدرجة شأنها في ذلك شأن البيئات التى تتداخل بعضها ببعض إذ أن كليهما يظهر تغيرات تدريجية تتراكم كلما ابتعدنا عن نقطة معينة ، وهذا هو بالضبط الوضع الذى نتوقع أن تجده في حالة نوع انتشر انتشاراً واسعاً ثم تفرق إلى سلسلة من الأصناف المحلية ، وفي الوقت نفسه ، تجد صعوبة بالغة في تعليل هذه الظاهرة بالاستناد إلى النظرية القائلة بوجود أنماط متميزة في أصلها ما لم تفترض أن اغلبية الأنسال الموجودة هي نتيجة للتهجين (لينتون : ص ٦٣ ، ٦٦) .

تعليق : في ضوء التصنيف للسلالات البشرية الثلاثة الكبرى ، القوقازية ، والمنغولية ، والزنجية ، وأنساقها الفرعية نجدها تستند على الخصائص البيولوجية الوراثية ، ولكن هناك اتجاهات أخرى تستغل هذا التصنيف في توجهات أيديولوجية تسعى إلى تأكيد سيادة أجناس على غيرها من منطلق اختلافها في الوان البشرة ، يعطى تمازياً جسمانياً وعقلياً ، مما يخولها حق الهيمنة على باقى الأجناس وهنا تبدأ العنصرية والتمييز العنصرى ، وعلى ذلك لا تصبح القضية التى بين أيدينا تقسيم منهجي لخصائص الشعوب بقدر ما هي احد مبررات التمييز العنصرى (T.K. Ommen: P. 96).

الواقع أن العنصرية أو التمييز العنصرى ينبنى على مغالطة

ارتباطات الاختلافات البيولوجية المرتبطة بالبيئة الوراثية ، أو المظاهر الوراثية ، خاصة إذا ما أدركنا أن السلالة أو اللون يرتبطان بالبيئة الاجتماعية التى تعيش فيها ، والدليل على ذلك ما يؤكده " ميللز Mills " في نظريته عن تأثير البيئة في تطور الجسم البشرى ، مؤكداً على أن المناخ ودرجة الحرارة والرطوبة تؤثر في حرارة الجسم ، وتؤدى بالتالي إلى تعديلات هامة في نشاط الجسم وهضم المواد الغذائية ، كما يعتقد أن هناك تشابكاً معقداً بين نمو الجسم وعادات الطعان ومن النضوج ، والنشاط الجسمى ومدى التأثر بالأمراض ، وأن هذه العوامل كلها ترتبط بالفروق في الظروف المناخية ، ومن ثم لا يبقى مجال للشك في قدرة الكائن البشرى عى الاستجابة للفروق البيئية ضمن نطاق إمكاناته الوراثية (Linton : P. 28).

مجمل القول أن عملية التصنيف بعامة ، بما تضمنه من تعميم وتجربة واختزال إنما تحقق هدفاً أساسياً من الأهداف التوافقية للعلة ، أو للمعرفة الإنسانية بعامة ، ومن هنا فإن ما نحن بصدده من اتجاه إلى تصنيف البشر ، إنما هو نوع من السعى إلى بلوغ ما يحققه التعميم والتجريد والاختزال من وظيفة توافقية للعامة ، أى أن تلك التصنيفات في النهاية إنما تحقق علماً بالغاً ما بلغ من زيف أو صدق لا يحسمه إلى منهجية الاختبار .

لقد أحرزت الدراسات المتعلقة بالأجسام البشرية تقدماً هائلاً في العقود الأخيرة ، غير أن النتائج المحرزة والتى تم التوصل إليها في هذا المجال مشتتة وموزعة من مختلف الفروع والتخصصات العلمية ، ويشير (روكانج) أستاذ السلالات بأكاديمية العلوم الصينية أنه حان الوقت لجمع شتات دراسات الأجسام البشرية وإدماجها في مادة تخصص علمى واحد يجمعها وذلك بإنشاء فرع جديد في مجال علم الإنسان ، ويقترح أن

يكون علم الأنثروبولوجيا الجديد في تعريفه لهذا العلم أنه يهتم بدراسة عمليات الصفات الجسمانية للجنس البشرى ككل والتغيرات التى تطرأ عليه ، وهذا يشمل أوجه التشابه بين الإنسان وعالم الحيوان ، وأوجه الاختلاف بينهما وخاصة فصيلة الحيوانات الثديية الرئيسيات قريبة الشبه من الإنسان ويصوره خاصة الثدييات العليا منها مثل القردة والقردة العليا ، بما في ذلك دراسة بيئية وتكوين جسم الإنسان والتغيرات التى تطرأ عليه مثل أوجه الاختلاف ، والتشابه أو القرابة بينهما في البنية .

والتركيب الجسمانى وطبيعة جسم الإنسان للأمراض التى تصيبه بالتغيرات الجنسية التى تطرأ عليه وطول حياة وعمر الإنسان حتى بلوغه سن اليأس ، والهرم والشيخوخة ، كما يدرس هذا العلم التوافق البيولوجى للإنسان أو الساعة البيولوجية للجسم البشرى ، ومدى التكيف في وظائف الأعضاء بالجسم البشرى مع الظروف البيئة والناحية والتغيرات الكمية والنوعية التى تحدث في جسم الإنسان طوال فترة حياته ، كما شمل دراسة وتصنيف البشر إلى اجناس والصفات والسمات الجسمانية التى يتميز بها كل جنس وللأسباب التى ادت إلى ظهور هذه الأجناس وهذه الصفات من البشر (ووروكانج : ص ٧٨) ولقد أدت هذه العوامل الى توفير المادة العلمية لإنطلاق الأنثروبولوجيا التطبيقية .

- <u>الأنثروبولوجيا التطبيقية :-</u>

و هي بإيجاز التطبيق العملى للنظريات والنتائج الإثنولوجية (الثقافية والاجتماعية) في الإدارة والتعليم والخدمة العسكرية والمدنية والتخطيط والتنظيم الصناعى والتجارى ، وبمعنى أوسع هي الأسس العلمية في حل المشاكل العملية ، والجدير بالذكر أن ظهر عام ١٩٤٠ ثلاثة أعمال لها أهميتها في توجيه الفكر والدراسة والأنثروبولوجية في إنجلترا خلال فترة ما بعد الحرب ، أولها كتاب الأنساق السياسية الأفريقية الذى

ألفه " مايرنويتس " – و " إيفانز برتيشارد " عن النوير والنسق السياسى عند الأنيوك Anuak وترجع أهمية تلك الأعمال إلى أنها تناولت موضوعات جديدة مثل دراسة الأنساق السياسية لمجتمعات ليس لديها حكومة مركز مثل السودان الإنجليزى المصرى حينذاك كما كشفت تلك الأعمال أوجها جديدة للأنساق السياسية الإنقسامية والتى حلت أيضاً العلاقات القرابية بتلك المجتمعات وذلك على مستوى العلاقات الشخصية ، الواقع أن هذه الدراسات في مجملها – قد وضعت أسباب الدراسات الحقلية للأنثروبولوجيين الإنجليز بمجتمعات أفريقيا خلال عقد الخمسينات لإيجاد حلول للمشكلات والتنظيم البشرى (فهيم: ص ١٧٧ – ١٧٨) .

وإنطلاقاً من العديد من الدراسات المتوافرة على نماذج شعوبية يكشف التراث على أن الكثير من هذه الدراسات كان بمثابة أضواء على نماذج ثقافية نحاول فهم أبعاد ديناميتها للدخول في دائرتها وتطويعها لأيديولوجية الدول المستعمرة ، وقد يكون ذلك في نفس الوقت صادراً عن أغراض علمية ومعرفية ، وإذا القينا نظرة على فعالية التطبيقات العملية لدراسة الإنسان حتى فترة الحرب العالمية الأولى نجد أن هذا العلم أمكن توظيفه بشكل عملي.

لقد ارتبط أول استخدام عملي بتاريخ ودراسات الإنسان بصنع القرارات في إدارة شعوب المستعمرات الفرنسية والبريطانية والهولندية ، التى ادركت أهمية منهج (علم الإنسان) في فهم الحقائق ولقد أدى ذلك إلى استفادة حكومة الولايات المتحدة بالدراسات الأنثروبولوجية في تقديم وتخطيط الخدمات التى تؤدى للهنود الحمر ، وفي إدارة المناطق التى تخضع لسيطرتها في المحيط الهادى ، ويبدو أن الإدارة كانت أكثر فاعلية وأكثر إرضاء لكل من الأهالي وموظفي الشعوب المستعمرة ، حينما كانت الأساليب والمعلومات الأنثروبولوجية تستخدم على نطاق واسع ، وأصبحت

الأساليب والمعلومات الأنثروبولوجية تفيد في السلم والحرب على حد سواء.

وإبان الحرب العالمية الثانية بدأ الأنثروبولوجيون الإسهام المباشر في المجالات العسكرية والمدنية ، فلقد تولى الإنجليز مكانة استشارية في وزارة الخارجية والبحرية والاستعلامات ودائرة المسح الاجتماعي في ميادين القتال ، فكان أحدهم مستشاراً سياسياً في منطقة الشرق الأوسط ، وكان منهم المسئول عن الإدارة الشاسعة للمستعمرات المصرية والسودانية ومشاكل الاتصال مع السكان الموطنين في كينيا والحبشة (Clyde : P. 331 – 332).

الواقع أن الميادين العسكرية خظيت بفاعلية تطبيق الأنثروبولوجيا في مجالات الاهتمام ، خاصة في نواحى الحرب النفسية بفعلها ورد هذا الفعل على المحاربين من بعض الأصول العرقية ، المتجنسين بجنسيات أوروبية وأمريكية ، أو على بعض الأسرى الوطنيين إن لم يكن على الوطنيين أنفسهم.

لقد استطاع الأنثروبولوجيون العسكريون أن يأكدوا على أهمية العلم بفضل الإسهام في تدريب الوحدات العسكرية على لغات سكان المناطق المستعمرة، وإعداد المعلومات والكتيبات عن ابحاثها وعاداتها وتقاليدها .

وفي ضوء تطور مناهج هذا العلم اتضحت أهميته في الاستخدامات العسكرية الأمريكية أثناء الحرب خاصة في مجالات الخدمة الإستراتيجية ومسح القصف الإستراتيجى لتحديد المواقع ومسرح العمليات ، خاصة مناطق احتمال سقوط الطيارين ، وأهم مصادر الطعام وكيفية تجهيزه ، وأساليب الحماية والدفاع عن النفس من الكائنات المتوحشة ، بجانب ذلك كان الإعداد الأمثل لملابس الجنود حسب الطبيعة الفيزيقية للمناطق من حيث شدة الحرارة أو انخفاضها ، كما استفادت أيضاً في تصميم أقنعة الوقاية من الغازات السامة بما يلائم حجم الوجه ، هذا بجانب اختيارات

أطوال الجنود بما يتناسب وتصميم الطائرات والغواصات والدبابات .

من الطبيعي أن تستفيد الحكومات الاستعمارية العسكرية من الدراسات الأنثروبولوجية لمساعدتها في إدارة شئون القبائل البدائية والشعوب التي تخضع لسيطرتها الاستعمارية ، ومن هذه الحكومات على سبيل المثال بريطانيا ، البرتغال، وأسبانيا ، وهولندا ، والمكسيك ، وفرنسا ، وإيطاليا وحكومات أخرى كانت تسعى إلى فهم النظم الاجتماعية والثقافية للشعوب المختلفة ، أو التي تخضع لوصيتها من أجل السيطرة الإدارية ، ولم تكن تلك المعلوف تخلو من أبعاد أخرى في إثارة الأزمات وإدارتها للإبقاء على ولاء هذه الشعوب لنصالح دول الاستعمار ، وعلى الرغم من هذا الاتجاه كان سائداً في فترات الاستعمار ، إلا أنه مع استقلال الكثير من الشعوب عن الدول المستعمرة ظل تأثيرها في إثارة الصراع العرقي ، وتحريك القبلية في نزاعات مستمرة للإبقاء على مصالحها الاقتصادية ، والأيديولوجية (Clyde : P.P. 332 – 335) *.

وفي عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت الولايات المتحدة تكاد تكون الدولة الكبرى الوحيدة التي لم تتعرض للتدمير ، في حين تعرض المنتصرون والمهزومون على حد سواء لدمار شديد ، ومن ناحية أخرى فقد تصدت الولايات المتحدة بحكم نظامها الاجتماعي واحتفاظها بقوتها الاقتصادية لقيادة أحد المعسكرين الذين أنقسم إليهما عالم ما بعد الحرب . وقد فرض ذلك التصدى على الولايات المتحدة مهمتين ، الأولى : تحمل مسئولية إعادة بناء أوروبا المدمرة من خلال مشروع مارشال ، والثانية : الحلول محل الدول الاستعمارية التقليدية في الأسواق العالمية ، ولقد أدت هاتان المهمتان إلى رواج لا حدود له للصناعة الأمريكية يكفل فائضاً يسمح

---

* تبدو هذه الحقيقة فى الصراع القبلى القائم بين البوشتون وكل من الطاجيك والهزارة والأوزبك فى أفغانستان .

بتمويل العديد من البحوث المتخصصة لفهم شعوب ذات حضارات عريقة تمثلت أساساً في اليابان والصين وألمانيا والاتحاد السوفيتى وكان الهدف منها دراسة الخصائص السيكولوجية المشتركة لدى تجمعات بشرية معينة ، ويحدد" رديجكر وفريجدا " الأهداف العملية لمثل هذه الدراسات التى تهدف شخصية الجماعة على النحو التالي :

١- إمكانية استخدام هذه الدراسات في الحرب النفسية باعتبار أنه يمكن أن تسهم في فهم عدد فعلى أو محتمل ، وبالتالي فإن تلك الدراسات في جوهرها سلاح فعلى يكشف عن ضعف العدو ، وأوهامه ، ومعاييره ، وقيمه، ورموزه ، كما يمكن أن تسهم في هزيمته النهائية .

٢- إمكانية استخدام تلك الدراسات في مجال الدعاية الداخلية وتبرير الاتجاهات العدوانية نحو العدو ، وإثارة النفور نحوه ، ووصمه بعدم الديموقراطية والحضارة.

٣- فضلاً عن ذلك فإن تلك الدراسات لا تقدم المعلومات عن الأعداء فحسب، بل عن الحلفاء أيضاً حتى يمكن المضى معهم بشكل أفضل ، ومساعدتهم بكفاءة أكبر (قدرى : ص ٢٨) .

وحينما ننتقل إلى المجالات المدنية نجد دراسة " ستيفن كاسلز Stephen Casteles " و " جودلا كوسال Godula Kosck " تكشف عن تأثير الدراسات الأنثروبولوجية التطبيقية في كشف الواقع الاجتماعي للمهاجرين في مصانع غرب أوروبا ، خاصة هؤلاء الذين يصنفون من أصول عرقية مختلفة ، فقد وجد الباحثان أن الاختلاف بين ثقافات الشعوب يؤدى إلى الكثير من الصراعات داخل البناء التنظيمى للمصنع ، كما أن هذا التباين يعد أحد العوامل في الاختيارات المهنية والأشغال في الأعمال التى تتناسب مع ثقافة البعض دون الآخر ، وإضعاف

مفعول الإضرابات (Caeteles : P. P. 110-120).

وبالنسبة للعلاقة بين التصنيع وملاءمته مع بيئة الإنسان ، فقد قامت بعض شركات التصميم الهندسى في تصميم القطارات بما يتناسب واحجام الركاب، وذلك لحساب بعض شركات القطارات ، كما قام عالم أنثروبولوجى أمريكى بتصميم المقاعد الملائمة لأطفال المدارس ، ويبدو أن أصحاب المصانع كان لديهم قناعة بنتائج هذا العلم ، فاستعانوا بعلمائه في دراسة احتياجات المستهلكين وأذواقهم وعملية التسويق والاستهلاك ، وفي نفس الوقت أصبح اهتمام الأنثروبولوجيا التطبيقية يتطور بشكل حاسم في الدراسات الحضرية والسياسية ، خاصة ما يتعلق بتوزيع السكان في ضوء خصائصهم العرقية والقومية حتى يمكن التنبؤ بسلوكهم السياسى (Clyde : P. 169).

ومن المجالات الحديثة في ميادين الدراسات التطبيقية فرع الأنثروبولوجية الطبية ، و هي تأتى متوازنة مع علم الاجتماع الطبى ، وكلاهما يختص بدراسة الصحة والمرض ، وخلال نصف القرن الماضي شهد العلماء تطوراً ملموساً في النظرية والمنهج ، وإن كانت النتائج التى توصل إليها العلماء ساهمت في الكشف عن العلاقة بين البيئة الفيزيقية والاجتماعية وعلاقتهما بالمرض والتوزيع الأيكولوجى، ومتطلبات توفير الخدمات لها .

لقد تعددت الدراسات الأنثروبولوجية الطبية في نطاق جغرافية المكان البدوى الريفي وعشوائيات المجتمع الحضرى ، وركزت في مهمتها على النوع والعرقيات بأمراض الوراثة الوبائية والمعدية بجانب الأمراض المشتركة بين الإنسان والحيوان ، كما جاء الاهتمام بدراسة إصلاح الأراضي وعلاقته بالمعتقدات الدينية.

ويقدم " ريفرز " Rivers تفسيرات للأنثروبولوجيا الطبية

وارتباطهما بالسحر والدين ، ودور العلماء ورجال الدين في ممارستها استناداً على قوى تتجاوز قدرة البشر في العلاج . (Hunt: p.91)

على الرغم أن بعض هذه الدراسات كانت ترتبط بالثقافة القبلية والدينية ، إلا أن الواقع أن آثارها ما زالت تمارس في عصرنا الحديث .

خلاصة القول أن الأنثروبولوجيا التطبيقية أصبحت من المجالات الملتصقة لعلوم الطب والاجتماع والخدمة الاجتماعية .

وعند نقطة الخدمة الاجتماعية تجدر الإشارة إلى وجوب الفصل بين المشكلات التى تعانى منها الشعوب البدائية وبين العمل على رفاهيتها ، وينطلق هذا العمل في ضوء الأنثروبولوجيا التطبيقية التى تشخص المشكلات ثم التدخل المهنى للتغيير دون تصادم مع التقاليد ، ومن ثم يكون التدخل بأساليب مهنية ومهارات يصقلها التأهيل العلمي بالنظريات الأنثروبولوجية ومناهج البحث فيها (Clyde : P. 383) و (ميد. ص: ٣١٧).

الفصل الثاني

المدارس الأنثروبولوجية

المدارس الأنثروبولوجية

لا يستطيع أى علم أن يحدد أطره المعرفية بين زخم العلوم الأخرى إلا إذا استند إلى نظريات تفسر هويته وحقيقة وجوده ، والواقع أن تاريخ الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) حافل بالمحاولات الأولية والتفسيرات الظنية حول الإنسان الاجتماعي وتراثه الثقافي وتاريخه الحضاري .

لقد بدأت شواهد هذا العلم في الكتابات الأولى للرحالة والمبشرين والمستعمرين وغيرهم ، وقرب نهاية القرن التاسع عشر أضيف علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) إلى قائمة الاهتمامات التى كانت تتمثل في رحلات لاكتشاف التاريخ الطبيعى لبعض الأماكن غير المألوفة في العالم ، فقد تحول " أ. س. هادون Haddon " * من أحد علماء الحيوان إلى عالم أنثروبولوجى إبان رحلته لمضايق توريس في ميلانيزيا في الفترة ما بين عامى ١٨٨٨م — ١٨٨٩م ، وقد صحبه في رحلته الثانية العالم " ريفرز * Rivers " ليقوم بدراسة السكان ، وبرغم من أن تطويره لمنهج البحث الميدانى في تسجيل الأنساب Genealogies قد أدى إلى التفهم العميق لنظم القرابة الذى حققه علم الأنثروبولوجي الحديث ، فقد نشرت دراسات " ريفرز " وكذا دراسات علماء آخرين عن السكان خلال رحلة مضيق توريس في شكل سلسلة من الأبحاث الصغيرة يدور كل منها حول موضوع واحد، وعلى هذا فمن خلال ذلك الاهتمام المبكر بالعادات والثقافات عامة ، أو الموضوعات المفضلة ، يستطيع المرء أن يميز بين بداية

---

* هادن الفرد : (١٨٥٥ – ١٩٤٠) أنثروبولوجي وأثنولوجى بريطانى كان معنياً بدراسة صناعات وفنون الحضارات المختلفة .

* هانز ريفرز (١٨٦٤ – ١٩٢٣) زميل هادون فى دراسة سكان مضايق توريس ، وعمل معه كإخصائى نفسى ، وهو من أنصار النظرية الانتشارية .

دراسة الجماعات البدائية كمجتمعات مغلقة ومتكاملة على أيدى المبشرين الذين عاشوا لفترات طويلة بين شعوب غريبة عليهم قبل ظهور علم الأنثولوجيا ، ففي عام ١٩٥١ نشر " لويس مورجان Morgan " * في بداية حياته كأنثروبولوجى دراسة جزئية لهنود أروكوا وفي عام ١٨٨٨م أظهرت دراسة علمية للاسكيموبقلم " فرانز بواس Boas " * ، وهنا نجد دراسة للحياة رغم وجود بعض التحليل الواضح لكيفية تكامل أجزاء الثقافة ، وقبل عام ١٩٠٠م ساعد" بواس " في تنظيم رحلة جيسوب Gesup وكان من نتائجها ان ظهرت دراسات لبعض شعوب أمريكا والهند وسيبريا التى تتمثل لديها الثقافات بطريقة كاملة إلى حد ما . (ردفيلد : ص ٥٨ - ٥٩)

من الطبيعى أن تثير الحقائق الأولى التى تجمعت عن المجتمعات البدائية دهشة الإنسان العادى والباحثين في ميدان الأنثروبولوجيا ، فقد فوجئت أوروبا بأن في العالم شعوباً قائمة لها نظمها وحضارتها ، ووجد المستعمرون والمبشرون أن هناك تراثاً لدى هذه الشعوب يمكن أن يقاوم ويضمن بل ويرفض الأخذ بالنظام أو العقائد الجديدة ، متمسكاً بتراثه في السحر أو الكهانة أو التموتمية أو العادات الاجتماعية ، وأدركوا أن نظمهم ليست إلا مرحلة من مراحل تطور هذه الأشكال ، وأخذت الكتب تصدر

---

* لويس هنرى مورجان (١٨١٨م – ١٨٨١م) : من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين الأوائل ، وضع نظرية فى التطور الاجتماعى وكان لها تأثيرها على الدوائر السوسيولوجية لمدة بضع سنوات ، وقد أكدت نظريته الأهمية الأساسية للعوامل التكنولوجية فى ثقافات الشعوب .

* فرانز بواس (١٨٥٨م – ١٩٤٢م) : كان له تأثيره على دراسات الأنثروبولوجيا فى أمريكا من تلاميذه كروبر ، ولوى ، ورادين ، وهيرسكوفيتشى وغيرهم ، يعد من رواد الاتجاه الوظيفى للاعتماد على البيانات الحقلية ، وتوجيه اهتمامات الباحثين من الدراسات النظر إلى البحث الميدانى .

مصورة الحياة في هذه المجتمعات مما دعا بالضرورة إلى تأملها والنظر فيها وتفسيرها أو تأويلها ، وأخذ العلماء يلقون بأسئلتهم على هذه الوقائع والحقائق ويستخدمون فيها كل بطريقته الإجابة عليها ، وبقدر ما اختلفت أسئلة هؤلاء الباحثين عن أصل هذه النظم وتطورها وانتشارها وأهميتها للمجتمع ، بقدر ما يختلف الاتجاه والمذهب في تفسيرها ، ومن خلال هذه الاتجاهات تكونت ما يمكن أن نسميها بمدارس الباحثين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية (الخشاب : ص ٢٣٦ ــ ٢٦٧) .

وعند مصطلح الاتجاه ، يجوز الإشارة إلى أنه يعنى منطلق عام ، أو توجه فكرى مميز ، وعادة ما يندرج تحت هذا المصطلح ليعنى أكثر من نظرية ، أو منهج في معالجة مشكلة ، وهناك مصطلح آخر وهو المدرسة ويعنى الإشارة إلى مجموعة من الأفراد والأعمال التى تتبنى فكراً نظرياً مشتركاً ، وأولئك الذين يستخدمون منهجاً محدداً في جمع المادة وتحليلها ، لهذا فمن المألوف يحتوى على اتجاه معين من عدة مدارس .

وقد يحدث أيضاً أن تتباين وجهات النظر بين أصحاب المدرسة الواحدة الأنثروبولوجية ، وكثيراً ما تستخدم كلمة النظرية في لغتنا اليومية للإشارة إلى فرض واعتقاد لم يثبت صدقهما ، أو لم يقوم بعد الدليل أو البرهان على صحتهما ، ينطبق هذا على استعمال كلمة نظرية في المجال العلمي أيضاً .

إذ أن النظرية العلمية تتضمن عنصرين أساسيين وهما ، السؤال الذى يطرحه والإجابة التى تقولها ، ولكى تثبت صحة هذه الإجابة لابد من وجود البرهان أو الدليل على صحتها ، وهذه الأدلة والبراهين لا تستقيم بدون حقائق ملموسة وأساس منطقى ، أو فروض تخضع للمشاهدة والتجربة . إذن فالنظرية عبارة عن إطار فكرى يفسر فرضاً معيناً أو مجموعة من الفروض في نسق علمى مترابط ، ولا تنشأ النظرية من فراغ ، ذلك أن النظرية العلمية للإنسانية ترتبط بالضرورة بالزمان والمكان

ونوعية الحياة وتطلباتها (فهيم : ص ١٧٥) .

أما عن المدارس الرئيسية التى تحمل اتجاهات تفسير المتغيرات الثقافية في انتشارها وتطورها ونظمها المتفاعلة اجتماعياً ونفسياً ، فيمكن تحديدها في المدارس الانتشارية ، التطورية ، البنائية ، السيكولولجية .

- المدرسة الانتشارية :-

يعنى مفهوم الانتشار Diffusion انتقال أدوات أو تطبيقات أو أفكار معينة من مجتمع لآخر ، اما عن طريق التجارة أو عن طريق الاتصال المنظم أو العرض .

لقد برز هذا الاتجاه كمحاولة مناهضة لنظرية التطور لتفسير عمليات التغير الحضاري لتاريخ الإنسان سواء كان الفكر تطورياً أو انتشارياً .

وتجدر الإشارة هنا إلى ان هذا الاتجاه قد تبنى منهجاً تاريخياً — جغرافياً بتأثير كبير من المدرسة الجغرافية الألمانية ، ورائدها " فردريك راتزال " ، الذى ركز على أهمية الاتصالات والعلاقات الحضارية بين الشعوب ودورها في النمو الحضاري ، وقد نمى تلاميذه هذا الاتجاه وخاصة " هوينريخ شورتز H. Schurtz " الذى ابرز فكرة وجود علاقات حضارية بين العالم القديم (إندونيسيا وماليزيا) والعالم الجديد (امريكا) وكذلك ليوفروبينيوس L. Frobenuis صاحب نظرية الانتشار الحضاري بين أندونيسيا وافريقيا ، وانطلاقاً من هذا المنظور افترض البعض أن عملية الانتشار هذه ربما تكون قد بدأت من مركز حضارى محدد ، ثم انتقلت عبر الزمان إلى أجزاء العالم المختلفة من خلال الاتصال بين الشعوب (فهيم: ص ١٥٩).

خلال الربع الأول من القرن الحالى عكف الباحثون الأنثروبولوجيون

على جميع الوثائق التى يحتاجون إليها من أجل إثبات ظاهرة الاقتباس بين الثقافات المختلفة ، ومن الطريف ملاحظة أن العامل التاريخي من وجهة نظر الطريقة الأنثروبولوجية قد احتل مكان الصدارة حتى في المحاولات المبذولة لإثبات ظاهرة الانتشار الثقافي الناجمة عن الاحتكاك بين الشعوب ، ومع ذلك إلا أن هؤلاء الباحثين كانوا يدركون جيداً أهمية البيانات التاريخية في فهم العوامل الثقافية الديناميكية ، كما يلاحظ أيضاً أن الأبحاث الخاصة التى تقترن بأسماء " بواس Boas " " نوردنسكيولد Nordenskilod " ، " كروبر Krober " و " سبير Spier " وغيرهم من الباحثين قد أصبحت من المراجع الأساسية في المحيط الأكاديمى ، والشئ الملاحظ أن الدراسات الميدانية في المنطقة الساحلية الغربية من أمريكا الشمالية والمنطقة الساحلية الشرقية من سيبريا قد أثبتت في مقارنتها أن مضيق برنج كان أحد القنوات التى ساعدت على إيجاد علاقات تاريخية بين المنطقتين ، كما أثبتت أيضاً الدراسات العرقية المقارنة التى أجراها " نوردنسكيولد " قيام اتصالات واسعة النطاق بين الشعوب التى عاشت في أمريكا الجنوبية ، وكذلك الحال بالنسبة للأبحاث الأمريكية التى أجراها " كروبر " في غرب كاليفورنيا والأبحاث التركيبية التى أجراها " سبير " على قصة الشمس في منطقة السهول .

خلاصة القول أن نتائج هذه الدراسات تؤكد الدلائل على شيوع ظاهرة الانتشار الثقافي ، غير أن الأهمية لهذه الدراسات تكمن في أنها زودت الباحثين علمياً بالخطوات التى مرت بها عمليات الاقتباس .

ومن الضرورى هنا أن نميز بين نظريات هؤلاء الباحثين ومناهجهم من جهة، وبين الطرق والأساليب الأخرى التى اتجهت أيضاً اتجاهاً " تاريخياً " من جهة أخرى ، فالدراسات التوزيعية التى أجراها هؤلاء الباحثون تقوم أولاً على الطريقة التجريبية ، أى أنها تنطلق من البيانات

والمعطيات المتوافرة وتستخلص نتائجها منها ، ثم هي تعنى بدراسة ظاهرات ثقافية معينة في مناطق محددة ، ولذا يمكن القول أنها تختلف اختلافاً بيناً عن المدرستين التوزيعتين، الإنجليزية والألمانية اللتين انصب اهتمامهما على إجراء استقصاء شامل لظاهرة الانتشار الثقافي المرتبطة بظاهرة الاتصال بين الشعوب ، ولذلك استناداً إلى افتراضات مسبقة ، وكلتا المدرستين تفترض وجود نزعة شديدة تميل إلى المحافظة وتعتبر هذه النزعة من الأمور المسلم بها ، ومن الافتراضات الأساسية الأخرى التى اعتمدت عليها هاتان المدرستان الاعتقاد بأن أى عنصر ثقافي معين (أو أية مجموعة من السمات الثقافية) يمكن أن يحافظ على هويته خلال انتقاله من شعب لآخر في الأماكن المأهولة من العالم .

ومع ان أنصار هاتين المدرستين قلما يشيرون إلى هذا الافتراض صراحة ، فإن النظم التحليلية التى وضعوها لا يمكن أن تستند إلى أسس منطقية سليمة إلا إذا سلمنا مسبقاً بصحة فروضها ، والدليل على ذلك نحدده في محورين :

المحور الأول : المدرسة الإنجليزية التى قادها العالمان الإنجليزيان " ج. اليوت سمث " " وو. ج برى " وذاعت شهرتها في العقد الثالث من القرن العشرين لم تصمد للانتقادات الكثيرة التى وجهت إليها ، و هي اليوم مجرد طرق أكاديمية لا تنطوى على أية فائدة عملية أما مؤسسها " اليوت سمث " فكان عالماً مختصاً بالتشريح وقد أجرى دراسات علمية على جماجم الموميات المصرية وأعجب بالحضارة المصرية القديمة أيما إعجاب ، حتى أنه اعتقد أنها المصدر الأصلى الذى نشأت منه الحضارات العالمية الأخرى.

وترى نظريته أن الحضارات العالمية الأخرى اقتبست عن الحضارة المصرية الاعتقاد بأن الحكام هم " أبناء الشمس " ، بالإضافة إلى طريقة بناء المعابد والمسلات والأهرامات واستخدام الذهب واللؤلؤ في صناعة الحلى

وطريقة التحنيط، وغير ذلك من المعالم الحضارية المصرية ، وبموجب هذه النظرية انتقلت معالم الحضارة المصرية القديمة إلى الهند والشرق الأقصى ، ثم عبرت المحيط الهادى إلى الأمريكيتين وانتشرت كذلك في الأجزاء الشمالية والشمالية الغربية من القارة الأفريقية ومنها انتقلت إلى أوروبا حيث وصلت انتشارها حتى بلغت بريطانيا ودول اسكتدنافيا والمكسيك ، وعلى ذلك فإن بقايا الأجسام المحنطة التى وجدت في بيرو ، والمتاريس الرملية التى عثر عليها في الوديان في ولايتى مسيسبى ، وأوهايو ، تؤكد على أن حضارة هذه الدول جاءت جذورها من مصر القديمة ، ثم انتشرت في أرجاء العالم باشكالها المميزة ، ومن ثم أسهمت الحضارة المصرية في نقل المجتمعات التى تاثرت بها من طور الإنسان " جامع الطعام " إلى طور الإنسان المتحضر (Linton : P. 148).

والحقيقة التى تقال بالنسبة للحضارة المصرية ، أن السيادة العالمية كانت لها في تاريخ الشرق في القرن السادس عشر قبل الميلاد ، كما شمل سلطان الفرعون الأقطار الأسيوية وأفريقية المجاورة ، رسخها " تحتمس الثالث " بما قام به من غزوات في آسيا ، بجيوش منظمة جعلت السيادة المصرية لا ينازعها منازع ، من الجزر الإغريقية فسواحل آسيا الصغرى ومرتفعات أعالى نهر الفرات شمالاً ، إلى الشلال الرابع لنهر النيل جنوباً .

لقد جاءت نتائج فتوحات تحتمس الثالث — الفاتح أول شخصية لها نواح عالمية في التاريخ البشرى ، كما يعتبر أول بطل عالمى ، خرج بمصر من عزلتها في أحضان واديها الضيق إلى الاشتراك في العلاقات العالمية ، وفي نفس الوقت يرجع للحضارة المصرية النظرة إلى المعبود الواحد وهو قرص الشمس ، وكانت هذه العقيدة تتجسد في عهد الدولة القديمة ، إذا كانوا يتصورون أن إله الشمس هو فرعون ، ومملكته مصر ، ومن ثم يمتد اتساع نطاق المملكة المصرية وعاليتها تحتم أن يمتد سلطان الإله بهذا

القدر ، وهنا كانت الملكية قد تغلغلت بما يؤثر تأثيراً قوياً في الفكر والدين (برستد : ص ٢٩٢ — ٢٩٣) ، ومن الطبيعي أن يكون للحضارة المصرية تأثيرها الانتشاري في البلدان التى احتكت بها وتفاعلت معها .

المحور الثانى : إن المدرسة الانتشارية و هي المدرسة " الثقافية والتاريخية " في ألمانيا والنمسا وتستند هذه النظرية إلى الفرضيات الأصلية التى وضعها " فرتز جرايبنر Fritz Graiebner " وزميله " فوى Foy " وطورها " الأب و. شمدث Father Schmidt " وتميل هذه المدرسة إلى نفي وجود مصدر أصلى واحد للحضارات المختلفة ، ويفترض أنصارها وجود سلسلة من " الحلقات الثقافية " التى تمثل ظاهرات تحددها علاقات زمانية ومكانية في آن واحد ، فكل حلقة تتميز بمركب ثقافي يتألف من سلسلة من السمات غيرالمترابطة ، ويمكن بالتالي إخضاعها لما يعرف بمعاير" الشكل والكم Quantity From " من أجل التثبت من العلاقات التاريخية التى افترض وجودها في أجزاء مختلفة من العالم .

ويسلم أصحاب هذه النظرية أنه من المرغوب فيه إثبات الطرق التى تمت بوساطتها عملية الانتشار الثقافي ، ولكنهم يعتقدون أن ذلك ليس أمراً لا غنى عنه ، فإذا وجد ذات المركب الثقافي في مناطق متباعدة جغرافياً ، فمن المفروض أن يكون هذا المركب المشترك دليلاً على حدوث اتصال تاريخي في الماضي ، وأنه إعادة بناء مثل هذه الافتراضات التاريخية على هذا النطاق الواسع يمكن انتقادها من زوايا كثيرة ، فالأسلوب الوحيد الذى به نستطيع جمع البراهين هو الطريقة المقارنة التى تهمل العامل السيكولوجى ، على الرغم من أهميته الحيوية في صوغ الثقافة .

أما الطريقة الرئيسية التى استخدمها أنصار هذا الاتجاه فهي دراسة العلاقة بين الجوانب المختلفة لثقافة معينة وردود فعل كل منها تجاه الآخر ، فالأبحاث التى أجراها " مالينوفسكى Malinowski " أو " فيرث

Firth " أو " فورتشن Fortune " في ميلانيزيا وجزر المحيط الهادى الجنوبى تميزت بتحليل مركز للثقافة الصينية التى عنى كل منهم بدراستها ، أو بجانب واحد فقط من هذه الثقافة ، مع الإشارة بكثير من التفصيل إلى كيفية تكامل هذا الجانب مع الجوانب الأخرى .

الواقع أن أنصار هذا الاتجاه لم ينكروا دافع التغير الثقافي ، كما أنهم لم ينكروا أن حياة المجتمعات تسير على أكثر من وتيرة على المستوى الزمنى الواحد ، ولكنهم في نفس الوقت أنكروا البعد التاريخي في دراساتهم ، وانصب اهتمامهم على تناول ثقافة محددة ، ولهذا السبب أطلق على أصحاب هذا الاتجاه بالوظيفيين Functionalist .

غير أن أصحاب الاتجاه الانتشارى كان إهتمامهم بدراسة انتشار الثقافات على ظاهرة التغير الثقافي ، وتحليل ثقافات مستقرة ومنعزلة على المجتمعات الوطنية التى كان لها احتكاك بالمجتمعات الأوربية ومدى تأثرها بثقافات وعادات وتقاليد هذه المجتمعات ، وعلى سبيل المثال نجد الثقافات التى تأثرت بها هي المجتمعات الأفريقية والأسترالية والميلانيرية التى جاءت نتيجة احتكاكها بالثقافة الأوربية .

ولكى يصل الباحثون إلى فهم المتغيرات الثقافية بين هذه الشعوب ، كان لابد من البحث عن مصادر هذا التغير ومشكلة تكاملها ، وهكذا اضطر هؤلاء العلماء إلى ضرورة دراسة المتغيرات الثقافية في ضوء متغيرين أساسيين : الأول داخلى ، والثانى خارجى .

فبالنسبة للمتغير الداخلى فهو الذى ينشأ من الاختراعات أو الاكتشافات ، أما الخارجي فهو يعود إلى عملية الاقتباس ، وتصبح المشكلة المهمة التى تبدو في كلا الحالتين ، هي ما إذا كان المجتمع يتقبل العنصر الجديد أو يرفضه ، فإذا كان مصيره الرفض ، فإنه سرعان ما ينسحب ويختفي ، اما إذا صادف قبولاً فالمهم هنا ، أن ننتظر إلى العملية التى تم بها

قبوله وتمثله في عادات المجتمع وتقاليده ، وعلى كل ذلك يصبح السؤال الذى يطرح نفسه هو : هل تعرضت الثقافة الجديدة إلى نوع من أنواع التغير أثناء عملية الاندماج بالثقافة الأصلية الماضية .

بالرغم من صعوبة الإجابة على هذا السؤال لعدم توافر دراسات تاريخية تكشف عن صور اندماج الثقافات ، خاصة في المجتمعات البدائية التى لم يتوافر لها سجلات تاريخية ، إلا أن هناك مؤشرات يمكن الاستدلال منها تبدو تاريخياً في الاكتشافات والاختراعات ، وعند هذه النقطة لابد أن نحدد مفاهيم بحوثنا ، خاصة فيما يتصل بمصطلح الاكتشاف Discovery والاختراع Invention .

- الاكتشاف والاختراع :-

بداية نستطيع أن نحدد مفهوم المصطلحين والتمييز بينهما ، أولاً أن مصطلح الاكتشاف يعنى ظاهرة تاريخية لم تكن معلومة لدينا ثم أميط اللثام عنها ، ثانياً يعرف مصطلح الاختراع بأنه اكتشاف هادف يتطلب ثلاثة شروط : الفرصة المواتية ، والملاحظة ، والاحتمال المقترن بالخيال ، وبمعنى آخر فإن الاختراع مرتبط بالحاجة .

ويذهب " ديسكون R. B. Dixon" في توضيحه لمعانى المصطلحين بالقول بأن الاختراع قد يطرأ عليه تحسينات أو انحراف في الشكل أو التركيب ، وهذا يساعد على زيادة فعالية الشئ المخترع في أداء وظيفته ، وعلى ذلك فإن الاكتشاف والاختراع لا تنفي الواحدة منها الآخر ، وكثيراً ما تتلاقى الظاهرتان أو تندمج الواحدة بالأخرى بحيث يصعب الفصل بينهما.

ولكن هناك ملاحظة على تعريف " ديكسون " لمصطلح اختراع ، فالمعنى يكاد ينحصر كلياً في مجال الثقافة المادية ، التى استخلصها منا لإنتاج المادى ، وهو يتجاهل دور الأفكار التى تسهم في التغير الثقافي

وانتشاره.

ومع ذلك يبدو ان هناك بعض من الاتفاق في الرأى القائل ، أنه بينما الاكتشاف عبارة عن العثور على شئ فإنه بالفعل حقيقة ، فالاختراع عبارة عن تنمية واعية إلى حد ما للظواهر الثقافية القائمة على أنه أى إضافة ثقافية على حين أن الاختراع عبارة عن اكتشاف بشروط معينة لتطبيق الاكتشاف ولا يمكن الفصل والتمييز بين المفهومين بشكل قاطع وهو أمر متفق عليه بين الأنثروبولوجيين ، إذ ينظرون إلى كلاهما بأنه وسيلة لتغيير الثقافة وانتشارها من الداخل على خلاف الابتداع ، إذن فالاكتشاف شأنه شأن الاختراع كمظهر من مظاهر التغيير الثقافي (أيكه : ص ٤٠) .

وعموماً مهما تعددت الأدلة على ظاهرة الانتشار الثقافي فإننا نواجه هنا أيضاً ذات المشكلة التى واجهناها عند بحث الاختراعات والاكتشافات .

وتتلخص هذه المشكلة في الأسئلة الآتية لماذا يقبل مجتمع ما بعض التجديدات التى تتضمنها ثقافة أجنبية ويرفض البعض الآخر ؟ لماذا يقبل هذا المجتمع أحد التجديدات بجميع مقوماته ولا يقبل آخر إلا جزئياً ؟ لماذا يدخل المجتمع تعديلات طفيفة على بعض التجديدات التى يقبلها في حين يدخل تعديلات جذرية على البعض الآخر ؟ (Linton: P. 150 – 153) ، قد تكون الإجابة أكثر حسماً في ضوء التطور الإنسانى واحتياجاته المادية والثقافية وهو ما نميل إلى تفسيره المدرسة التطورية.

- المدرسة التطورية :-

يؤرخ إلى هذه المدرسة التطورية Evolutionary في القرن التاسع عشر ، بروادها الأوائل ومن أبرز روادها " باخوفن " و " ماكليينان " والسير " هنرى مين " و " لويس مورجان " ، لقد نظر هؤلاء العلماء إلى تاريخ الحضارات البشرية بصورة عامة ، فوجدوا فترات مجهولة في

الحضـارات القديمـة ، وفي ضـوء هـذه الحقـائق لجـأوا إلى التـاريخ الظنـى وكانت الصعوبة الرئيسية التى واجهها رجال تلك المدرسة هـي أن هنـاك إمكانية رسم أكثر من تاريخ ظنى واحد لأى نظام اجتماعى ، ولأى أصـل حضارى ، وعلى هذا الأساس جاء تركيـز هـؤلاء العلمـاء علـى موضـوعين أساسيين هما العائلة والدين ، وكانوا جميعاً يؤمنون بـالتطور الاجتمـاعي ، وبالتقدم ، وبأن المجتمعات أنساق طبيعية .

وحينما نعود بهذا التاريخ إلى القرن الثامن عشر نجد الـذين وصفوا المجتمعات البشرية البدائية بـأن بينهـا جماعـات مـن " المتوحشين " وعـدداً مختلفــاً مــن الــنظم الاجتماعيــة ، والاقتصــادية ، والأدوات ، والآلات ، والتكنولوجيـا ، ويصـف الرحالـة أنهـم عثـروا علـى عينـات مـن مراحـل " التـوحش " و " البربريـة " و " المدنيـة " ، وفي ضـوء هـذه الأفكـار صـار علمـاء الأنثروبولوجيـا وعلمـاء الاجتمـاع يفكـرون في إطـار تعـاقبى لمسيرة هـذه المجتمعات البشرية ، يحاولون تحديد بعض المعايير للحكم على مـدى تطـور كـل مجتمـع في ضـوء اكتشـافاته واختراعاتـه (Clyde : P. 150).
لقد ذهب بعض من الفلاسفة المتفائلين بوجود قدرات هائلـة لـدى الإنسـان تحثه على الإصلاح وتحسين الظروف التى يعيش في ظلها ، فجعل من هـذه المجتمعـات هـي القـوة المـؤثرة التـى تقـرر القـوانين والشـرائع التـى تتبعهـا المجتمعـات في مسـيرتها التقدميـة ، وأكـد بـأن الكشـف عـن تلـك القـوانين وتسـخيرها لمصـلحة المجتمـع هـو الموضـوع المناسـب لعلـم الاجتمـاع ، وهـذا بالضـبط أدى إلى ظهـور (فلسـفة التـاريخ) التـى تـأثر علـم الاجتمـاع بهـا وخاصة علماء الاجتمـاع في القـرن التاسـع عشـر ، ومـن هنـا حاولـت فلسفة التاريخ في ألمانيا أن تكشف القـوانين الموضـوعية لمسيرة المجتمعـات البشـرية ، فهل التاريخ يسير بخطة إلهية لا يستطيع العقل البشرى الكشف عنها وعـن أهـدافها ، أم أن هـذه الخطـة مـن صـنع البشـر يرسمهـا ويصـممها الإنسـان ويعرف أهدافها مقدماً ؟ فإن كان الأمر كذلك فما هي القوى التى تـؤثر

في تصـميمها وتنفيـذها ؟ وكيـف يمكـن توجيههـا ؟ هـل أن القـوانين الاجتماعية شاملة ، ومطلقة ، بغض النظر على عاملى الزمان والمكان ، أم أنها قوانين نسبية ؟

لقد كان موضوع مسيرة التاريخ موضع حوار منـذ أكثـر مـن مائـة سنة في فلسفة التاريخ ومقارنة ما توصل إليه المؤرخون من آراء وبما أنجزه العلمـاء في العلـوم الطبيعيـة ، وبـذلك تصبـح — فلسفة التـاريخ جـزء مـن نظريـة المعرفـة، ولكـن الفلاسـفة في القـرن التاسـع عشـر كـانوا يعنـون في فلسـفة التـاريخ شـيئاً آخـر الا وهـو الوصـول إلى تفسـير فعلـى للحـوادث التاريخية (الطاهر : ص ١٣٨) .

لقد طرحت الكثير مـن الأسئلة حـول استخدام التـاريخ في الدراسـات الأنثروبولوجيـة ومعطياتـه حـول الـنظم الاجتماعيـة ، وهـل يمكـن أن يستخدم الأنثروبولوجي مناهج البحث التاريخي في دراسة المجتمعات التـى لم تتوافر عنها تسجيلات مكتوبة .

لقد جاءت الإجابة عنـد " هربرت سبنسر " ١٨٧٨ بقولـه : إن القصـص أو السير بالنسبـة للأنثروبولوجيـا تماثـل التـاريخ بالنسبـة لعلـم الاجتمـاع ، كذلك كتب " ميتلند F.W. Maitland " عام ١٨٩٩م يقول : يجب على الأنثروبولوجيا إن تختار بين أن تكون تاريخاً ، أو لا تصبـح شيئاً علـى الإطلاق ، وكان " ميتلنـد " مـن المهتمّين بالمراحل المتتابعـة التـى يمـر بهـا المجتمع البشرى .

وعند مقولة " سبنسـر " نجد التفرقـة التـى يقيمها بـين القصص أو الروايات الخاصة ببعض الأحداث التاريخيـة وبـين الحدث عـن التعميمـات التـى يمكـن أن تصـدق علـى الأجنـاس والسـلالات البشـرية في مجـال الأنثروبولوجيـا وعلـى المجتمعـات في ميـادين علـم الاجتمـاع ، وفي كلتـا الحالتين يهتم " سبنسر " بمحاولـة إقامـة قـوانين التطور ، وحينمـا يكتـب

عن الأنثروبولوجيا كان يقصد بالذات ما يعرف الآن بالأنثروبولوجيا الفيزيقية ، لكن اهتمامه الأساسي يتمثل في أن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع إنما يدخلان في نطاق العلم ، ومعنى ذلك أنهما يجب أن يبحثا في القوانين التى تحكم تطور المجتمعات البشرية وانتقالها من مرحلة إلى أخرى ، شأنهما في ذلك شأن العلوم الطبيعية والحيوية التى تصف تطور الكائنات البشرية وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى متقدمة ، تعكس تطورها المعنوي والمادي .

ذلك أن " سبنسر " يعتقد أن تطور المجتمع الإنسانى هو استمرار طبيعي ولازم من التطور العضوى ، على أية حال الشئ الذى يعنينا من ذلك كله أن هناك فريقاً يرى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس انساق طبيعية Natural systems تخضع لقوانين اجتماعية يمكن اكتشافها والتوصل إليها عن طريق الملاحظة والاستقراء تم استخلاص التعميمات ، ويقابل ذلك فريق آخر يرى أن المجتمعات أنساق أخلاقية ، وبالتالي لا نستطيع أن نكتشف بصددها قوانين تماثل في صدقها القوانين الطبيعية ، ولهذا فإن الإنثروبولوجيا هي نوع من الدراسات الإنسانية التاريخية أكثر من كونها علم بالمعنى الذى يطلق على العلوم الطبيعية والحيوية ، ويختلف العلماء في رايهم حول هذه المسألة فبينما نجد " رادكليف براون " من بين أنصار الفريق الأول ، نلاحظ أن " إيفانز بريتشارد " يعارض بشدة هذا الاتجاه ، إذ يقرر أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية لم تستطع حتى الآن أن تصل إلى شئ يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية ، لذلك يحق لنا أن نتشكك فيما إذا كانت الأنساق الاجتماعية هي في حقيقتها أنساق طبيعية على الإطلاق ، وإذن بالأنثروبولوجيا الاجتماعية لا تهتم بالعمليات ، قدر اهتمامها بالأشكال ، وتسعى إلى اكتشاف الأنماط لا القوانين وتدل على الأنساق بدلاً من العلاقات الضرورية بين الأنشطة الاجتماعية ، كما أنها تحاول التاويل

أكثر من التفسير ، ومثل هذا الاتجاه في الدراسات الأنثروبولوجية يماثل الاتجاه التاريخي أكثر مما يقترب من تصور العلم .

أصبحت الفكرة القائلة : بأنه يتعين على الأنثروبولوجي أن يبحث بنفسه عن البيانات التى تحتاج إليها دراساته ، بدلاً من الاعتماد على كتابات الرحالة .

لقد بدأت خطوات البحوث الحقلية عند " فرانز بواس Boas " بدراسات عن الإسكيمو بين عامى ١٨٨٣م — ١٨٨٤م ، ثم قام " هادون " على رأس بعثة جامعة كمبردج لدراسة منطقة مضايق توريس Torres Straits " في المحيط الهادى بين عام ١٨٩٨م — ١٨٩٩م ، وكانت هذه الرحلة علامة مميزة في تشكيل الأنثروبولوجيا كعلم يحتاج إلى التخصص والتفرغ ، ويعتمد على الخبرة الحقلية باعتبارها عنصراً جوهرياً في تمرين الطلاب والدارسين لهذا العلم .

أما " مالينوفسكى " فهو الذى عمل على تدعيم البحث الحقلى في ميدان الأنثروبولوجيا ، فقد قام بدراسته لسكان جزر التروبرياند * Trobriand في ميلانيزيا أمضى فيها أربع سنوات بين أعوام ١٩١٤ — ١٩١٨م ، و هي فترة تطول كثيراً عن المدة التى أمضاها أى أنثروبولوجى آخر من قبل كما كان " مالينوفيسكى " هو أول أنثروبولوجى يستخدم لغة الأهالى أنفسهم في إجراء البحث، وكذلك أول من عاش مع الأهالى

---

* جزر تروبرياند : هى ثلاث جزر صغيرة تقع فى الشمال الشرقى من جزيرة غنيا الجديدة ، سكانها يعيشون على الزراعة وصيد السمك ويمارسون الكثير من السحر ، ويتبادلون مع سكان الجزر المجاورة القلائد والأساور المصنوعة من الصدف وفق نظام معقد يطلق عليه كولا Kula ، يتم فى شكل مراسيم واحتفالات عن طريق القيام برحلات بحرية (Clyde : P. 81) .

وبطـريقتهم الخاصـة طيلـة مـدة الدراسـة ، وترجـع أهميـة دراسـات " مالينوفسكى " الحقليـة إلى انهـا أكـدت أن فهـم الحيـاة الاجتماعيـة لـدى شعب من الشعوب البدائية لن يتحقق إلا إذا درست دراسة مركـزة ، كما كـان يـؤمن بـأن القيـام بدراسـة حقليـة مركـزة واحـدة علـى الأقـل في مجتمع بدائي يؤلف جزءاً ضرورياً من تدريب الأنثروبولوجي الاجتماعي ، ويـتلخص الموقـف الحـالى في أن علمـاء الأنثروبولوجيـا الاجتماعيـة مـن المعاصرين يرون أن الدراسات التفصيلية المركزة التى تقوم على الملاحظة تستطيع إذا أجريـت علـى عـدد معـين مـن المجتمعات بقصـد حـل بعـض مشكلات محددة — أن تكشف لهم من طبيعة المجتمع البشرى أكثـر ممـا تكشـفه التعميمـات الواسـعة الفضفاضـة التـى كـان العلمـاء السـابقون يقدرونها على أساسا قراءاتهم الواسعة ، والنتيجة مـن ذلـك كلـه هـي أننـا بدأنا نعرف بالفعل بعض الحقائق المؤكدة عن البـدائيين (عليـاء ، وعلـى : ص ٢٢٧ — ٢٩٩) .

وعلى ذلك فإن المدرسة التطورية التاريخية تأخذ في اعتبارها عنصر المكان إلى عنصر الزمان ، وهذا هو المسلك الأساسى الذى تقوم عليه التفرقة بين العلـم والتـاريخ ، ولاشـك أن هـذا الإصـرار علـى أهميـة المـنهج في دراسـة الثقافة يوجد لدى كثير من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية المحدثين ، بـل أن هنـاك حركـة قويـة يتزعمها الآن " ليـزلى هوايت L. White " * وهو باحث أمريكى ، تهدف هذه الحركة إلى إحياء الاتجاه التطورى.

- التطورية الجديدة :-

---

* ليزلى هوايت : ١٩٠٠ أنثروبولوجى أمريكى فى جامعة ميتشجان ١٩٣٠ – ١٩٣٢ ، قـام برحلات دراسية بين هنود البويبلو بين عـامى ١٩٢٦ – ١٩٥٢ ، لـه عـدة مؤلفـات فـى الأنثروبولوجيا وعلم النفس .

حاول " ليزلى هوايت L. White تطوير المدرسة التطورية التقليدية في علم الأنثولوجى من خلال كتابه تطور الثقافة.

ويميز " هوايت " بين مجال تاريخ الثقافة ، ومجال التطور الثقافي ، فتاريخ عنده عملية زمنية تتناول الخاص والمتفرد ، أما التطور فهو عملية شكلية زمانية تبدو فيه الظواهر الثقافية كتتابع زمنى من أشكال البناء الوظيفي .

والملاحظ في اتجاهات " هوايت " انه أسس علماً للثقافة يرى فيها كياناً فوق عضوى بمعنى عدم تفسيرها بالرجوع إلى الظواهر السيكولوجية ، وإنما من خلال الثقافة نفسها ، وبناء عليه نظر إلى تطور الثقافة كعملية مستقلة تماماً تعلو على كل الارتباطات التاريخية العرضية .

ومع ذلك واجه هذا الاتجاه اعتراضاً من التطوريين ولم تلق نظرية هوايت أى تقدير (ايكة : ص ١١٤) ، وهذا ما أدى إلى ظهور مدرسة أخرى جديدة و هي المدرسة البنائية الوظيفية .

- **المدرسة البنائية الوظيفية :-**

في أوائل هذا القرن ظهرت مدرسة جديدة سميت بالمدرسة الوظيفية Functional School (Functionalism of Anthropology) ويميل الاتجاه في هذه المدرسة إلى أنه لا تطورى وبالتالي لا تاريخي .

وقامت هذه المدرسة على أسس أهمها :

أولاً : تفسير اى عنصر حضارى على أساس كونه جزءاً في نظام اجتماعى او مجموعة بشرية أو مركب حضارى .

ثانياً : أن كل اجزاء الحضارة ترتبط وظيفياً وتسهم في حلقة

الازدهار الاجتماعي وفي الإبقاء على الكيان الاجتماعي .

ثالثاً : أن وظيفة الحضارة إشباع الرغبات المتصلة لأفراد الجنس البشرى بصفتهم كائنات حية تعيش في بيئة ذات صفات معينة .

كما نظرت هذه المدرسة إلى المجتمع نظرة جديدة ، تقدم على أساس مقارنته بالجسم البشرى ، فكما أن للجسم البشرى تشريحاً ووظائف فإن للمجتمع كذلك بناء وظيفة ، وقال أن النظم الاجتماعية تقوم بوظائفها داخل اطار البناء الاجتماعي Structure Social المكون من الأفراد Individuals المرتبطين بعلاقات اجتماعية محددة مكونين بذلك كلاً متكاملاً ، وعلى هذا فإن الحياة الاجتماعية لأى مجتمع هي أداء البناء الاجتماعي لوظائفه ، إذن فالبناء الاجتماعي يعد وحدة وظيفية ، فهو يعيش مجرد تجمع أفراد ولكنه كالكائن الحى ، كل متكامل ، وواضح أن الوظيفة إن كانت بالنسبة للفرد أساس للنظام الاجتماعي فهَي تعد عماد فلسفة هذه المدرسة (Clyde : PP. 150).

الواقع كان لظهور فكرة البناء الاجتماعي ، وتصور المجتمع وحدة متماسكة أثره في توجيه البحوث الأنثروبولوجية وبعض الدراسات الاجتماعية إلى محاولة الكشف عن تشابك النظم التى تسود في المجتمعات المحلية ، على أساس أنه لن يمكن فهم اى نظام اجتماعى " Social Institution " فهماً صحيحاً دون دراسته في علاقته بالنظم الأخرى السائدة في ذلك المجتمع المحلى بالذات ، تم في علاقته بالكل الذى يدخل في تكوينه ، ولقد ترتب على ذلك ظهور مفهوم " الوظيفة الاجتماعية Social Function " التى يقصد بها العلماء المحدثون الدور الذى يلعبه النظام في البناء الاجتماعي الشامل ، لقد أدى ظهور هذا المفهوم في مجال الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية إلى ظهور الاتجاه الوظيفي

Functionalism كنتيجة لنظرة العلماء إلى المجتمع على أنه نسق واحد يتألف من عدد من العناصر المتفاعلة المتساندة التى يؤثر بعضها في بعض ويعدل بعضها بعضاً ، كما أن الاتجاه الوظيفي يعنى بالضرورة الاهتمام بالتعرف على مدى التشابك والتفاعل القائمين بين النظم التى تؤلف حياة المجتمع ككل ، ونصيب كل منها في المحافظة على تماسك ذلك المجتمع واستمرار وحدته وكيانه .

ومع أن النزعة الوظيفية لم تظهر كاتجاه قوى واضح في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية إلا مع بداية هذا القرن ، وبخاصة بعد أن أبدى علماء الأنثروبولوجية اهتماماً متزايداً بدراسة المجتمعات المحلية الصغيرة دراسة مركزة Intensive تحيط بكافة مظاهر الحياة ومختلف المناشط الاجتماعية فيها ، فالفكرة ذاتها قديمة تمتد جذورها إلى التفكير الاجتماعي القديم ، كما تؤخذ بوادرها في كتابات عدد كبير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ممن لا نعتبرهم علماء وظيفيين بالمقاييس الحديثة ، فمفهوم الوظيفة الاجتماعية يظهر في التاملات الفلسفية عن الحياة الاجتماعية التى ظهرت في القرن الثامن عشر ، كذلك كان كثير من علماء القرن التاسع عشر يذهبون إلى أنه لن يمكنهم فهم اى فكرة أو اى قصور فهماً صحيحاً إلا بربطة بما يوجد في المجتمع كله ، وذلك على الرغم من أن هؤلاء العلماء كانوا يهتمون في المحل الأول بالبحث عن نشأة النظم الاجتماعية وأصولها الأولى بقصد تتبع المراحل التى مرت بها هذه النظم أثناء تطورها ، ورغم أنه كانت تسيطر على تفكيرهم فكرة التقدم والإطراد ، ولذا يمكن أن يقال على العموم أن استخدام فكرة الوظيفة الاجتماعية في الدراسات الاجتماعية لم يبدأ بالمعنى الدقيق إلا منذ أوائل هذا القرن ، بحيث سيطر الاتجاه الوظيفي في آخر الأمر على كل ميادين العلم ، مما أدى إلى ظهور

البيولوجيا الوظيفية والقانون الوظيفي والاقتصاد الوظيفي، وكذلك الأنثروبولوجيا الوظيفية .

ولقد استخدمت كلمة وظيفة : بمعان كثيرة مختلفة مما أضفى عليها في النهاية كثيراً من الغموض ، ففي الرياضيات مثلاً تشير الكلمة إلى علاقة أحد المتغيرات بمتغير آخر ، أو بعدد من المتغيرات الأخرى ، وهو استعمال يختلف كل الاختلاف عما تجده في الفسيولوجيا حيث يقصد بالوظيفة العلاقة المستمرة بين بناء الكائن العضوى وعملية الحياة ، فالعمليات التى تحدث داخل الجسم أثناء حياته تتوقف على البناء العضوى من حيث هو بناء حى يتوقف وجوده واستمراره على العمليات التى تؤلف الحياة كلها ، فوظيفة القلب عن أداء وظيفته توقفت عملية الحياة ، كما توقف البناء الحى عن الوجود ، فكأن " العملية " تتوقف إذن على البناء مثلما يتوقف استمرار البناء على " العملية " .

وليس من شك في أن استخدام مفهوم " الوظيفة " في دراسة " المجتمع يقوم في أساسه على المماثلة " بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ، و هي مماثلة قديمة شاعت شيوعاً كبيراً في القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وأصحاب هذا الاتجاه يستخدمون الكلمة للإشارة إلى العلاقات المتبادلة بين البناء الاجتماعي ، وعملية الحياة الاجتماعية كما يقول " راد كليف براون " الذى يعلن بصراحة بأن استخدام الكلمة بهذه الطريقة وبهذا المعنى هو أفضل استخدام لها في مجال علم الاجتماع المقارن ، ومع أن المماثلة بين المجتمع والكائن العضوى أصبحت تعتبر في نظر كثير من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين ، وبخاصة المشتغلين منهم بتاريخ العلم ، من مخلفات الماضي ، وبذلك لم يعد ينظر إليها بكثير من الاحترام أو التقدير (وربما كان ذلك راجعاً إلى الموقف الذى كان يتخذه بعض العلماء الأوائل من مثال "هربرت سبنسر" الذى كان يهتم على ما يبدو بتوليد هذه المماثلة ، وإظهارها بشتى الطرق أكثر من اهتمامه باتخاذها أساساً يستمد

منــه بعـض الفـروض التــى تحتــاج إلى البرهنــة) ، ومـع أن معظـم الكتــاب المحدثين أيضاً يحاولون جهدهم اجتنـاب هـذه المماثلـة ، ويتحرجـون أشـد الحرج مـن الالتجاء إليها أو إبرازها بصراحة ، فالواقع أن كـثيراً جـداً مـن الدراسات الاجتماعيـة والأنثروبولوجيـة لا يـزال يعتمـد عليها لدرجـة أنـه يمكن القول أنه حيثما ظهرت كلمـة " البنـاء " أو " الوظيفـة " كـان ذلـك دليلاً كافياً علـى وجـود فكـرة المماثلـة في ذهـن الكاتـب، وتقـوم المماثلـة في أساسها على تصور الكائن العضوى — وكذلك المجتمع — كـلا يتـألف مـن وحدات تتجمع وترتبط بعضها ببعض في شكل بناء متماسـك وتقـوم كـل وحدة منها بمناشط لها وظائف محددة ، فأما الوحـدات في الكـائن العضـوى البيولوجى فهي الخلايا التى ترتبط بعضها ببعض مؤلفـة " بنـاء " متكـاملاً (الجسـم) ، ويصـدر عنهـا مظـاهر سلوكية مختلفـة ، يمكـن ملاحظتهـا (المناشط) ويسهم كـل منهـا بنصيب معين في حفـظ كيـان هـذا البنـاء " الوظيفة " .

وأمـا الكـائن العضـوى الاجتمـاعي فيتـألف بالمثـل مـن وحـدات هـي الأفـراد والجماعـات Groups الـذين يـدخلون معـاً في علاقـات متبادلـة فيؤلفون بـذلك البناء الاجتماعي ، ويتعرفون في حياتهم اليومية " بطريقة " معينـة (المناشـط الاجتماعيـة) كمـا أن كـل نشـاط منهـا يسهم بـدوره بنصـيب معـين في حفـظ البنـاء الاجتمـاعي (الوظيفـة الاجتماعيـة) أو في حفظ العلاقة بين ترشيد النشاط وحاجات البناء الاجتماعي (أبو زيد : ص ٦٥ - ٧١) .

لقد تبلور الاتجاه البنـائي - الوظيفي في مجال الأنثروبولوجيـا عـن طريق الأفكار والكتابـات اللتين طرحهمـا كـل مـن العـالمين البريطـانيين " برونسـلو مالينوفسـكى " (١٨٨٤ - ١٩٤٢م) " وراد كليـف بـراون " (١٨٨١ — ١٩٥٥م) . وتجـدر الإشـارة أن كلاهمـا مـدين بكـثير مـن أفكـاره واتجاهاتـه

النظرية إلى المفاهيم التى قدمها العالم الفرنسى " إيميل دوركايم "، الذى يعتبر في حقيقة الأمر حلقة ربط وهمزة وصل بين الفكر الذى كان سائداً في القرن التاسع عشر والاتجاهات الجديدة للفكر الاجتماعي التى ظهرت في بداية القرن العشرين ، فقد اهتم " دوركايم " بدراسة الطريقة التى تعمل بها المجتمعات الإنسانية ووظائف نظمها الاجتماعية وبذلك اختلف كثيراً عما كان سائداً في القرن التاسع عشر من ناحية الدراسة التاريخية لتطور المجتمعات الإنسانية والسمات الثقافية ، ومما هو جدير بالذكر أن الاتجاه البنائي الوظيفي يعبر في جملته عن منهج دراسى تم اشتقاقه عند استخدام المماثلة بين المجتمعات الإنسانية (المتحضرة) والكائنات البشرية (البدائية) ، وأنه لم يعد قاصراً على الأنثروبولوجين ، وإنما تناوله أيضاً علماء الاجتماع بالفحص والتطبيق والتعديل على يد " تلكوت بارسونز T. Parsons " و "جورج ميرتون G. Merton" ، كما أنه ارتبط أيضاً بالعلم الطبيعى ، وخاصة علوم الحياة والكيمياء والميكانيكا (فهيم: ص ١٦٥).

وقد نشر في الفترة من ١٩٢٩م — ١٩٤٣م ثلاثة عشر مقالاً عن التغير الثقافي وعلاقة الاحتياجات البيولوجية للأفراد ، والتى حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية ، والأمان والاسترخاء ، والحركة والنمو ، وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات ، فنجد مثلاً أن الزواج والأسرة يشبعان الحاجة الجنسية ويؤديان وظيفة الإنجاب والتربية ، كما أن المسكن والملبس يمكنان الجسم من الحصول على القدر اللازم من الراحة والتوافق البدنى والنفسى ، ولكى تستمر الثقافة في أداء وظيفتها من ناحية إشباع تلك الحاجات الإنسانية الضرورية فمن الضرورى إذن — في رأى مالينوفسكى - أن تتوافر اللوازم المادية كأدوات الصيد والحرب مثلاً ، ولابد أيضاً من وضع قواعد ونظم واجبة الاحترام والطاعة والتطبيق

لأحكام الضبط الاجتماعي ، علاوة على ضرورة وجود تقسيم للعمل على أساس الجنس والسن ، وتحديد الأدوار والمكانات بين الأفراد مما يؤدى إلى نشأة تنظيم اجتماعى متماسك له صفتا الاستقرار والاستمرار ، أما عن الفنون والرقص والشعائر الدينية ، فتلك تمثل الجانب الروحى والرمزى الذى تستمد منه النظم الأخرى تكوينها وفاعليتها ، وفي إطار هذا التنظيم المادى والروحى يذكر " مالينوفسكى " : أنه يمكن للأفراد أن ينشئوا لأنفسهم ثقافة خاصة أو أسلوباً معيناً للحياة يضمن لهم إشباع حاجاتهم البيولوجية الأساسية (فهيم : ص ١٦٥ – ١٦٦) و(Harris : P. 556).

والواقع أن " مالينوفسكى " ربط الثقافة بكل جوانبها المادية والروحية بالاحتياجات الإنسانية ، إذن فالثقافة في رأيه عبارة عن كيان كلى وظيفي متكامل يماثل الكائن الحى ، بحيث أنه لا يمكن فهم دور أو وظيفة أى عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقى أعضاء الجسم ، ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان العضوى للإنسان فإن دراسة الدور أو الوظيفة التى يؤديهما كل عنصر ثقافي تمكن الباحث الأنثولوجى من اكتشاف ماهيته وضرورته ، فالعنصر الثقافي لا يمكن فهمه – في نظر " مالينوفسكى " – عن طريق إعادة تكوين تاريخ نشأته أو انتشاره – كما دعا إلى ذلك " بواز " – وإنما من خلال دراسة وظيفته الفعلية ، وفي إطار علاقته مع العناصر الأخرى ، يترتب على ذلك ضرورة دراسة ثقافات الشعوب كل على حده، في إطار وضعها الحالى لا كما كانت عليه أو كيف تغيرت ، وبصفة عامة يمكن القول : إن " مالينوفسكى " قد قدم مفهوم الوظيفة كأداة منهجية لتمكن الباحث الأنثروبولوجي من إجراء ملاحظاته بطريقة مركزة ومتكاملة أثناء وصفه للثقافة البدائية ، فمفهوم الوظيفة في نظر " مالينوفسكى " تعنى الدور أو الإسهام الذى يقوم به كل نظام اجتماعى في حياة المجتمع ككل

، ولذلك لا يمكن لنا فهم وظيفة أى نظام اجتماعى في مجتمع ما ، بسيطاً كان او مركباً ، إلا في ضوء علاقة وظيفة (أو وظائف) مع وظيفة (أو وظائف) النظم الأخرى ، ولهذا ينظر " مالينوفسكى " إلى مصطلح النظام الاجتماعي Social Institution كمفهوم أساسى في تحليل الثقافة البنائية إلى عناصر جزئية تسهل معها الدراسة الوظيفية وفهم الطريقة التى تسير بها الأمور في المجتمع ، والتى تعمل على تماسكه واستمراره ، فالنظام الاجتماعي في نظر " مالينوفسكى " هو نسق منظم، وهادف لجهد وإنجاز إنسانى .

وإذا انتقلنا إلى " راد كليف براون " مؤسس المدرسة البنائية ، وجدنا أنه قد قام بدور رئيسى خاصة في بلورة وتدعيم الفكر البنائي في الدراسات المتزامنة والابتعاد عن الفكر التطورى بافتراضاته التاريخية ، إلا أنه يختلف مع " مالينوفسكى " في تفسيره للثقافة في إطار بيولوجى ، فقد اتجه " راد كليف براون " نحو دراسة المجتمع وتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً اجتماعياً بنائياً وظيفياً ، متأثراً في ذلك بكتابات " اميل دور كايم " الذى طرح فكرة أن الوظيفية التى تطبق على المجتمعات الإنسانية تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ، وإنطلاقاً من هذا المفهوم تصور " راد كليف براون " أنه كما أن للجسم الإنسانى بناء أو تركيباً متكاملاً ، فإن المجتمع ايضاً له تركيب أو بناء اجتماعى يتكون من " الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض ، وكل واحد منهم متماسك مع الآخر عن طريق علاقات اجتماعية مقررة " هذا ويرتبط استمرار هذا البناء بعملية الحياة الاجتماعية ذاتها ، بمعنى أن الحياة الاجتماعية في أى مجتمع معين هي التى تكون ذلك البناء وتحافظ على كيانه .

ففي مقالة عن " البناء الاجتماعي " يوضح " راد كليف براون " أنه يندرج تحت هذا المفهوم كل العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين شخص وآخر ، كما يدخل أيضاً التمايز القائم بين الأفراد والطبقات بحسب

أدوارهم الاجتماعية " ، ويستطرد " راد كليف براون " القول موضحاً : " إن الحقيقة العينية التى نهتم بها في دراستنا للبناء الاجتماعي ، هي تلك الفئة من العلاقات القائمة بالفعل في لحظة معينة بالذات من الزمان ، والتى تربط بين جماعة معية من الناس ، فملاحظاتنا المباشرة تنصب في الواقع على مثل هذه الحقائق ، ولو أنها ليست هي الشئ الذى نحاول أن نصفه في كل تفاصيله ودقائقه ، فالعلم (من حيث هو متميز عن التاريخ أو تراجم حياة الأفراد) لا يهتم بالجزئى أو بالشئ الفريد وإنما يهتم فقط بالعام ، أى بالأنواع، وبالأحداث التى يتكرر وقوعها .

وفي معرض المقارنة بين " مالينوفسكى " " وراد كليف براون " يمكن القول : بأنه إذا كان السؤال الرئيسى عند " مالينوفسكى " الذى حاول الإجابة عليه في سلسلة من الكتابات عن أهالى جزر التروبرياند في شرق غنيا الجديدة ، هو كيف تعمل مجموعة من العادات ، والتقاليد ، والنظم الاجتماعية ، لتفي بالاحتياجات الجسمية والنفسية للأفراد ، فإن " راد كليف براون " قد وجه بحوثه في جزر الاندمان نحو مسألة تماسك النظام الاجتماعي ، أى كيف يمكن الحفاظ على التضامن والترابط بين مكونات الكيان أو البناء الخاص بمجتمع معين ؟ وبالتالي ، فقد رفض كلاهما فكرة تجزئة عناصر الثقافة ، أو مكونات البناء الاجتماعي إلى وحدات صغيرة يعمل الباحث على تقصى تاريخ منشئها وانتشارها ، أو تطورها عبر الزمان أو المكان ، كما دعا إلى ذلك التطوريون أو الانتشاريون وقد تطلب هذا المنطلق النظرى الاتصال المباشر بالثقافات موضع الدراسة من خلال منهج الدراسة الحقلية لوصفها في حالتها الراهنة ، أو الآنية ، والذى كان " لمالينوفسكى " الفضل — وربما أكثر من " راد كليف براون " في طرحه وتدعيمه . وفي أعقاب نشر كل من " مالينوفسكى وراد كليف براون " لأعمالها ، وجد اتجاههما البنائي الوظيفي في دراسة الثقافات الإنسانية قبولاً واسعاً ، خاصة في وقت بدأت المدرسة التطورية

تفقد إتباعها ومؤيديها ، وكذلك عجزت المدارس الانتشارية عن أن تجد الكثير من التأييد في غيبة البرهان على صدق فروضها وبسبب الرغبة ، خاصة من قبل الإدارات الحكومية الممولة للبحوث ، والجمعيات المدرسية أيضاً في أولوية الحاجة لدراسة ثقافات الشعوب المستعمرة ، أعطى ذلك الاتجاه البنائي الوظيفي دفعة قوية ، وانتشاراً سريعاً في أوروبا وأمريكا على حد سواء .

وبصفة عامة ، نجد أن الاتجاه البنائي الوظيفي يقوم على أسس ومفاهيم أهمها :

١- تفسير أية سمة حضارية على أساس معناها بالنسبة لمركب حضارى أو نسق اجتماعى أكبر منها .

٢- أن كل أجزاء الحضارة ترتبط وظيفياً ،ويعتمد بعضها على بعض اعتماداً متبادلاً ، لذا فلا يمكن فهم أى سمة حضارية بمعزل عن الكل الحضاري .

٣- أن للمجتمع بناء ووظيفة ، وأن النظم الاجتماعية تقوم بوظائفها داخل إطار البناء الاجتماعي المكون من الأفراد المرتبطة بعلاقات اجتماعية محددة، مكونين بذلك كلاً متكاملاً ، لذا فالحياة الاجتماعية لأى مجتمع هي أداة البناء الاجتماعي لوظائفه (مير : ص ٣٦٨) .

ولعل من بين الإسهامات التى أتت بها المدرسة البنائية الوظيفية هو تأكيد خاصية نسبية الثقافة الإنسانية ، الأمر الذى ساعد على تقويض دعائم فكرة العنصرية والتعالي الغربيتين ، حيث أوضح التحليل البنائي و الوظيفي للمجتمعات البدائية أن الثقافة أسلوب حياة له مقوماته العقلانية ، كما يعكس مواءمة مقبولة بين الناس والبيئة والاحتياجات الفردية .

وبصدد دراسة استخدام مصطلح " المجتمعات البدائية " ربما تجدر

الإشارة هنا إلى ما ذكره الأنثروبولوجي البريطاني الشهير ، " إيفانز – بريتشارد " من أن كلمة بدائي هي في حقيقة الأمر اختيار غير موفق لوصف المجتمعات المنعزلة غير الأوروبية ، والواقعة تحت طائلة الاستعمار الغربي ، إلا أنها أصبحت اصطلاحاً واسع الانتشار إلى حد لا يمكن تجنبه ، وعلى أية حال يستخدم الأنثروبولوجيون هذا الاصطلاح ليشيروا إلى المجتمعات الصغيرة سواء من ناحية عدد السكان أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية . وتتصف المجتمعات البدائية عادة ببساطة الفنون والأدوات ، والنظم الاقتصادية وقلة التخصص في الوظائف الاجتماعية إذا قورنت بالمجتمعات الأوربية إلى جانب ذلك يضيف بعض الأنثروبولوجين بعض المقاييس والمعايير الأخرى مثل عدم وجود تراث مكتوب ، وبالتالي عدم وجود أى فن متقدم أو علم لاهوتي (ديني) منهجي منظم .

رغم التبريرات والأسباب اللتين قدمها " ايفانز بريتشارد " لاختيار المجتمعات والثقافات البدائية كمجال دراسى وحقل عملى للأثنولوجيا ، فقد ربط الكثيرون بين هذا الاختيار وبين أيدلوجية الأهداف الاستعمارية لدول أوروبا الغربية ، وأوضحوا أن الصلة بين الأثنولوجيا والاستعمار التى بدأت منذ نشأتها إبان القرن التاسع عشر لم تنته ، وذلك لارتباطها الوثيق بسياسة الإدارة غير المباشرة للمستعمرات البريطانية بصفة خاصة ، فقد قامت هذه السياسة على أساس دعم فكرة التطور التدريجي أو البطئ للمجتمعات الواقعة تحت الاستعمار ، الأمر الذى يدعو إلى بقاء الأنظمة السياسية التقليدية في تلك المجتمعات على الحال التى هي عليه وبالقدر الذى يسمح لسلطات الاحتلال بمباشرة إدارة هذه المستعمرات واستغلال مواردها دون عناء .

ويؤخذ على الوظيفيين الإنجليز تاييدهم هذه السياسة ، لأنها تتضمن – من وجهة نظرهم – استمرار الحياة التقليدية لشعوب

المستعمرات والتى كانوا قد تعاطفوا معها ، ووجدوا فيها مجالاً طيباً للدراسة الأنثروبولوجية الحقلية التى شجعتها ومولتها الحكومة البريطانية ، وعلى المستويين النظرى وال منهجي، فقد رأى البعض قصوراً كبيراً في المدرسة البنائية الوظيفية يتمثل في أن الدراسات المتزامنة قد أغفلت أو على الأقل قللت من أهمية دراسة وتحليل ظاهرة التغير التى توجد في كل المجتمعات ولو بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة ، لهذا رأى كثير من الباحثين أن أعمال الوظيفيين تتضمن وصفاً للمجتمعات البدائية ، وكأنها في حالة ثبات واستقرار دائمين ، وهذا أمر يتنافى مع طبائع الأشياء وأمور الحياة ، ويذكر الذين يدافعون عن اتجاهات الوظيفيين أنهم لم يهملوا في حقيقة الأمر دراسات التغير في حد ذاتها ، وإنما وجدوا أن دراسة تاريخ النظم الاجتماعية أو السمات الثقافية لن يساعد الباحث على فهم الوظائف الفعلية لتلك النظم ، أو الترابط القائم بين بعضها البعض (فهيم : ص ١٧١ — ١٧٢) .

- المدرسة السيكولوجية :-

منذ بداية القرن العشرين ، عنى علماء الأنثروبولجيا الاجتماعية بتدعيم دراستهم بالبحوث السيكولوجية ، وحاولوا الإفادة بنظريات علم النفس في دراسة المسائل المتعلقة بعادات الشعوب واختلاف مستويات السلالات في الانتقالات والعواطف والقدرة على التعلم والذكاء ، وأخيراً لجأوا إلى تحقيق مشاكل التفاوت العنصري في ضوء اختبارات علم النفس التجريبي .

ويعتبر العلامة " وندت Wundt " في مقدمة من وجه الأنظار إلى ضرورة توسيع نطاق موضوع علم النفس بحيث يتعدى الدراسة الفردية إلى الدراسة الجماعية مع العناية ببحث نفسية الجماهير ووجهة نظره تقوم على أساس وجود ظواهر من الخطأ دراستها دراسة فردية أو تفسيرها

على أسس نسبية مجردة ، ومن امثلة هذه الظواهر على سبيل المثال التراث الثقافي ، التى تتضمن اللغة والدين والعرف والعادات والتقاليد والذوق العام فهذه كلها امور اجتماعية في طبيعتها وعناصرها و هي أعمق من أن تدرس دراسة نفسية فردية ، فلابد من تفسيرها في ضوء ترابطها مع ظواهر النشاط الاجتماعي ، وفي الدراسة السيكولوجية للفرد يجب أن ينظر إليه باعتباره كائناً اجتماعياً ، بل انه الأجدر بعلم النفس أن يعنى بدراسة العلاقات الاجتماعية بين افراد المجتمع وبين تفاعل وتداخل وترابط أفكارهم بالمعتقدات السائدة في مجتمعهم ومدى ما يعتريها من تطور نتيجة لما يصيب الحياة الاجتماعية من تطور ديناميكى .

وقد أثر هذا الاتجاه الذى وضع أساسه العلامة " وندت " تاثيراً كبيراً في تطور الدراسات الأنثولوجية والأنثروبولوجية ، التى كانت تعنى عناية خاصة بدراسة الصور الأولى للنظم الاجتماعية ، كما تظهر في مثيلاتها السائدة في الجماعات الأولية بسيطة التكوين أو الجماعات المتخلفة في الحضارة والتى اتفق على تسميتها بالمجتمعات البدائية أو المتأخرة ، ويظهر أثر هذا الاتجاه بشكل خاص في بحوث المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية ، فبحوث " دوركايم وهوبرت Hubert " و " موسى Mauss " التى تتضمن كثيراً من الأسس الاجتماعية النفسية لاسيما في دراساتهم وتحليلهم للأشكال الأولى للظواهر الدينية ، وخاصة التوتيمية والتابو .

هذا وقد حاول العلامة الفرنسى " ليفي بريل Levy Bruhl " أن يظهر تمايزاً نوعياً بين عقلية الرجل البدائي والرجل المتمدين ولذلك أطلق على العقلية البدائية " Prelogical Mind " باعتبارها لم تصل بعد في نضوجها إلى المرحلة المنطقية التى يخضع فيها الفكر للقوانين الأساسية للتفكير كمبدأ الذاتية وعدم التناقض ، بل ذهب إلى ابعد من

ذلك فقرر أن الإنسان البدائي يسير في تفكيره وفقاً لقانون المشاركة " Participation " ويعتقد ان صورة الأشياء لا تختلف عن حقائقها سواء أكانت هذه الصورة منقوشة أو منحوتة ، فهي على اية حال تكتسب نفس الخصائص التى تتميز بها الأشياء ذاتها ، لذلك ينظر الإنسان المتأخر إلى اسم الشئ على أنه حقيقة مادية لها جميع مقومات الشئ نفسه فإذا استعمل استعمالاً سيئاً قاسى صاحبه آلاماً وعناء ، وإذا نسمى باسم كائن ما أعتقد أن صفات هذا الكائن وطبيعته وخصائصه تنتقل إليه أو تتقمص جسده ، يعتقد البدائي أن ما يصيب أى جزء من أجزاء جسده بعد إنفصاله عنه (كالشعر والأظافر) من شأنه أن يوقع بصاحبه نفس الأثر ، ومعنى ذلك أن العقلية البدائية عقل من مبدأ السببية أو العلية، وقد تأثر كثير من علماء الأنثروبولوجيا ، بآراء " ليفي بريل " واستعانوا بها في تفسير كثير من الظواهر والعادات السائدة في المجتمعات البدائية التى لها نظائر أو آثار في بعض بيئات من المجتمعات المتمدنية ،ومنها الظواهر الخاصة بالسحر والخرافات والعرف والمحرمات وغيرها من الأمور التى لا تخضع لمنطق العقل الفردى ، وحاول بعض علماء الأثنولوجى المعاصرين تطبيق آراء " بريل " على كثير من المجتمعات المختلفة الحضارة .

ومع تسليمنا بأنه توجد نظم وعادات وطقوس سحرية ومحرمات لا تخضع لمنطق العقل إلا انه من الصعب أن نسلم بنظرية " ليفي بريل " في أن ذلك دليل على أن العقلية البدائية تختلف اختلافاً نوعياً عن العقلية المتحضرة ، وقد يكون صحيحاً أن بعض المقولات العقلية والقيم الاجتماعية تتفاوت بين المجتمعات بتفاوت مستواها الحضاري كما أن كثيراً من الأمور التى تبدور غريبة على عقولنا، تكون منطقية إذا فسرت في إطار المستوى الثقافي وظروف المجتمع الذى تسود فيه .

فالإنسان المتأخر (البدائي) مثلاً إذا كان يعتقد أنه يصاب بضرر إذا ما أصيب شعره أو ظفره بعد انفصاله عنه بسوء ، فليس معنى ذلك أنه

يعتقد بأنه الجزء يساوى الكل ، كما يدعى " ليفي بريل " ، وإنما هو يعلل وقوع ضرر بالكل إذا أصيب الجزء المنفصل عن الكل بضرر ، كذلك قد يتصور الرجل المتخلف حضارياً قانون العلية على نحو مخالف لما يتصوره المتحضر ، بأنه يقرر مثلاً انه شبح الميت أو روح شريرة هي التى تسبب المرض أو الوباء بينما يعلله المتمدنين بالجراثيم والميكروبات والفيروس " Virus " وفي كلتا الحالتين تتخذ احتياطات وقائية ، فالعبرة بالوظيفة التى يؤديها والغاية التى ينشدها ، والنتيجة التى يرجوها (الخشاب : ص ٣٠٧ – ٣٠٨) .

- سيكولوجية الشعوب المتحضرة :-

وحينما ننتقل من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة نجد أن أهم الممارسات التطبيقية على سيكولوجية الشعوب هي دراسة الثقافة والشخصية اليابانية ، وقد كان لهذه الدراسة قيمة كبيرة في بلورة السياسة الأمريكية نحو استسلام المحاربين اليابانيين في المحيط الهادى ، فبناء على ما أوضحته هذه الدراسة عن أهمية الإمبراطور كرمز مقدس في العقلية اليابانية واحترام الجنود الشديد للسلطة الحاكمة في شخص الإمبراطور ، ومدى ولائهم له ابقت الحكومة الأمريكية على مركز الإمبراطور وأيقنت أنه من الحكمة أن يصدر الإمبراطور اليابانى تعليمات الاستسلام لجنوده الذين كانوا يحاربون في جنوب شرق آسيا ، وبهذا تم تفادى حقن كثير من الدماء التى كان من المكن أن تسيل فيما لو طلبت القوات الأمريكية الغازية من الجنود اليابانيين الاستسلام ، أوضحت الدراسة أن الجنود اليابانيين كانوا سيرفضون قطعاً الاستسلام ، ويستمرون في القتال حتى الموت ، ولكن تحت تاثير مبادئ الطاعة والولاء التقليدى للإمبراطور خضع هؤلاء الجنود لتعليماته .

كذلك نجد بعض كتابات الأنثروبولوجيا خلال الثلاثينات

والأربعينات قد تناولت العنصرية ونقدتها ، وذلك في مواجهة محاولات " أدولف هتلر A. Hitler "(١٨٨٩ – ١٩٤٥) ، بناء كيان عنصرية ألمانية ، وخلق نوع من البشر يتميز عن السلالات الأخرى في القدرات العقلية والجسمية ، ونتيجة لذلك أخذت مسألة السلالات والعناصر البشرية مكاناً مميزاً في الدراسات الأثنولوجية في ذلك الوقت ، بسبب الأحداث السياسية التى كانت واقعة حينذاك.

وفي الوقت نفسه ظهرت مدرسة ثقافية نفسية قوية في الولايات المتحدة الأمريكية ، وكان من روادها " كلايد كلوكهون C. Kluchohn " (١٩٠٥ – ١٩٦٠) " ومرجريت ميد " ، كما اشترك بعض علماء النفس مع الأثنولوجين في إجراء دراسات وتحليلات مشتركة ، نذكر منها مثلاً العالم النفسى " ابرام كاردنر A. Kardner " الذى اشترك مع الباحث الأمريكي وغيره خلال الثلاثينات من القرن العشرين في طرح مفهوم بناء الشخصية الأساسى الذى يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية ، التى يبدو انها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التى تؤلف اية ثقافة لقد ركز " أبرام كاردينز " على الدمج بين النمط الثقافي والسيكولوجى للتخلى عن المدرسة التطورية لعلماء الأنثروبولوجيا الثقافية ، كان من نتائج تطبيق مفهوم النمط الثقافي السيكولوجى على المجتمعات البدائية إن اتجه الباحثون إلى الاعتقاد بأن المنظمات القائمة في أى مجتمع متسق مع بعضها البعض إلى حد كبير ، وأن مظاهر هذا الانساق يمكن وصفه في ضوء مقاييس علم النفس (فهيم : ص ١٨١) .

فمن المعروف أن ثقافة أى مجتمع تتوارثها الأجيال ، وفي ضوء هذه الاعتبارات حاول علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) محاولة تطوير مفهوم الثقافة في ضوء نظريات التعليم ، صحيح أن التعليم المباشر يلعب

دوراً هاماً في انتقال الثقافات ، إلا أن ذلك يتأثر بعوامل مرتبطة بفئات العمر. غير أن هناك على ما يبدو درجة من الاستفسار في التغير الثقافي يرتبط بعملية تقبل الأفراد للعناصر الوافدة عليهم من ثقافات أخرى ، ومن وجهة نظر أخرى أن عملية التعليم تلغى وحدها لتفسير انتقال الثقافة من جيل إلى آخر ، لكان من العسير علينا أن نفسر كيف يمكن لأى ثقافة أن تتغير دون أن تمتص عناصر جديدة من ثقافات أخرى .(Linton : P. 107)

ويفترض " كاردنر " أنه نتيجة لاشتراك مجموعة من الناس في نوع معين من النشأة والتربية خلال مرحلة طفولتهم ، تسود سمات شخصية مشتركة بينهم عندما يكبرون ، وترتبط هذه الصفات بالتشكيل النهائى للثقافة السائدة بين هؤلاء الأفراد ، ومع أن النمط أو التشكيل الثقافي السائد لا يمكن أن يزيد أو يقلل من وجود الفوارق الفردية في نطاق الثقافة الواحدة ، إلا أن العلاقة بين الأنماط الثقافية والشخصية الفردية والتأثيرات المتبادلة بينهما أمر لا يجب إهماله في حالة دراسة الثقافات الإنسانية .

وكما كان الحال بصدد الترابط والحوار اللذين كانا قائمين بين الاتجاه البنائي الوظيفي في الأنثروبولوجيا ، والاتجاه الوظيفي أيضاً في علم الاجتماع ، نجد أن حواراً وترابطاً آخر قد شمل الأنثروبولوجيا وعلم النفس ، نذكر مثلاً أن " مالينوفسكى " اهتم بكتابات " فرويد " وفحص نظريته عن المحرمات الجنسية في إطار المادة الحقلية التى كان جمعها من جزيرة التروبرياند ، وفي هذا الصدد خالف " مالينوفسكى " تفسير " فرويد " لعلاقة الابن بالأم وغيرته من الأب في إطار ما أسماه بعقدة " أوديب " ، وقدم بدلاً عنها تفسيراً وظيفياً ، فالمحرمات الجنسية التى توجد في كل المجتمعات الإنسانية ، تمثل وسيلة يستطيع المجتمع من خلالها تنظيم العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء من الأقارب في العائلة الواحدة، ومن هذه العائلة والأقارب الآخرين على اختلاف درجة القرابة ، إن تحريم

العلاقات الجنسية بين الفراد المكونين للعائلة النووية (الأم والأبناء ، والأخوة والأخوات) يمنع في نظر " مالينوفسكى " ما قد ينشأ من صراعات داخلية بسبب الغيرة والتنافس ، الأمر الذى يفكك أواصر الأسرة ويهدم كيانها وبالتالي يضعف المجتمع ككل ويهدد تماسكه ، ومع هذا ظل الحوار قائماً بين العلماء من التخصصات المختلفة حول بعض القضايا أو المسائل المشتركة ، وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى جهود بعض العلماء في محاولة الربط بين التشريح وعلم النفس والأثنولوجيا ، خاصة في الدراسات المتعلقة بالسلالات البشرية ، ونتج عن ذلك اتجاهان متباينان ، فبينما يؤكد أحدهما الصلة القائمة بين الصفات التشريحية والقدرات العقلية ، يقوم الاتجاه الآخر برفض هذه الصلة والاعتقاد بأن الاختلافات التشريحية بين السلالات لا تنهض دليلاً على التفوق أو التردى في الذكاء ، أو القدرة على التحصيل ، وقد أسهم الأنثروبولوجيون الأمريكيون أمثال " فرانز بواز " و " ألفريد كروبر " في تدعيم هذا الاتجاه .

أما من ناحية المنطلق التحليلي ، فقد تبلور أساساً اتجاهان متضادان حول استخدام أو رفض المدخل التاريخي في فهم الثقافة الإنسانية ، إذ اهتم المناهضون للاتجاه التاريخي لدراسة الجماعات والاهتمام ببنية العلاقات الشخصية أكثر من اهتمامهم بالثقافة ، وبالارتباطات التزامنة أكثر من اهتمامهم بالارتباطات المتعاقبة ، وبين الرفض والقبول ، للمنهج التاريخي ، برزت محاولات توفيقية لدى الأنثروبولوجيين في الولايات المتحدة بينما أحجم زملاؤهم بإنجلترا عن اتجاههم اللاتاريخي في إطار البنائية الوظيفية ، وعلى أية الأحوال وأياً كان المنطلق التحليلى ، فقد خرج إلى ساحة الفكر الأنثروبولوجي عدة مصطلحات ومفاهيم وقضايا إنسانية رئيسية ، شكلت أرضية لحوار أكاديمى وتجريبى مختلف تماماً عما عليه الأمر في القرن الماضي ، كما مهد لمرحلة جديدة بدأت في أعقاب الحرب العالمية الثانية (فهيم : ص ١٨٣) .

خلاصة القول ، ان المرحلة الحديثة من عمر الأنثروبولوجيا قد تميزت بظهور اتجاهات جديدة تستخدم المناهج التاريخية وغير التاريخية ، غير ان كلا الاتجاهين يبدى اهتماماً متزايداً بالعمليات الثقافية ، وبالوصول إلى تعميمات أو قوانين ثقافية، ويمكن القول بوجه عام إن إتباع الاتجاه التاريخي يميلون نحو الوصول إلى علم الدراسة الثقافية كما تبدو في الزمان والمكان، بينما يركز إتباع المنهج اللاتاريخي بصفة عامة — على تطوير ما يمكن أن نسميه علم الثقافات بحيث يهتم بكل مجتمع على حدة ، ويبرز المسميات الخاصة بكل منها ، وفي كلتا الحالتين تبدى البحوث إهتماماً متزايداً بالبحث عن إجابات محددة ، كما تشهد البحوث المعاصرة اتجاهاً واسعاً إلى استغلال نتائج الدراسات الأنثروبولوجية في حل مشكلات عملية ، في الميادين العسكرية ، والمدنية خاصة في مجالات الزراعة ، والصناعة ، والصحة، والبيئة ، والدعاية ، وتخطيط المدن ، والإدارة ، والتعليم والمشاركة السياسية.

الفصل الثالث

المنهج في الدراسات الأنثروبولوجية

المنهج في الدراسات الأنثروبولوجية

على الرغم من كثرة تداول الباحثين للمدارس النظرية في الدراسات الأنثروبولوجية واختلاف وجهات النظر حولها ، إلا أن هذا الاختلاف انعكس على طرق البحث ومناهجه، كما جاء نتيجة ظروف التطور التاريخي لمفهوم الأنثروبولوجيا وتعدد مجالات بحوثه .

غير أن ما كان يجرى من هذه البحوث نجده قد خضع لقضيتين ، الأولى نوعية الظاهرة الإنسانية في نطاقها الجغرافي وسياقها الاجتماعي والثقافي، والثانية العلاقة بين الباحث وتفسيره لشواهده تحت تأثير أيديولوجيته .

وللحقيقة فقد كانت اللهفة على تحقيق الموضوعية عند الباحثين هي بمثابة النواة الصلبة للبحث العلمي عند فروضهم ، وإن كان بعضهم خرج عن هذه النواة في التطرق للتفسير والتأمل للظواهر الإنسانية في بعض المناطق التى تتميز بثقافات مميزة ، و هي مناطق جغرافية تتشكل من مجموعة قبائل متجاورة لها خصائص ثقافية مشتركة ، تجعلها تتميز عن مجموعات أخرى مماثلة .

ومن هنا اهتم علماء الأنثروبولوجيا بتحديد نواحى التشابه والاختلاف بأقصى درجة من الدقة لتصنيف ثقافة العرق واللغة ، معتمدين على مناهج بحثية متعددة للوصول إلى فهم الحقائق ، وكان من أبرز هذه المناهج :

١- منهج التاريخ الثقافي Culture Historical Method .

٢- منهج دراسة الحالة Case Study Method .

٣- المنهج المقارن Comparative Method .

أولاً : المنهج التاريخي الثقافي:-

نستطيع أن نحدد بداية الأساس الجوهرى لهذا المنهج هو الربط التاريخي بين العناصر الثقافية ومركباتها الثابتة أى الدوائر الثقافية ، ويعتمد هذا الربط على معايير نوعية وكمية ، ومعيار الديمومة (الاستمرار) ومعيار درجة القرابة .

ويذهب جريبنر Graebner وشميدت Schmidt في تفسير فهم التاريخ الثقافي في حالة وجود أشكال ثقافية متباعدة وفي نفس الوقت متطابقة ، وهذا احتمال أنها بقايا دائرة ثقافية أصلية واحدة ، أما الثقافات المختلطة فقد جاءت إلى الوجود فيما بعد . *

ويستشهد الباحثان بتحليل هجرات الشعوب والثقافات وفكرة الشكل الثقافي ، ويعنى هذا الشكل مجموع التفاصيل الثقافية في وحدة تاريخية جغرافية .

لقد أصبح تطبيق هذا المنهج سهلاً على المستوى العالمى بعد قيام المسح الثقافي الذى قام به معهد العلاقات البشرية بجامعة بيل بالولايات المتحدة وقام برصد معلومات جغرافية واجتماعية وثقافية عن عدة فئات من المجتمعات البشرية المندثرة والمعاصرة والبدائية ، مأخوذة بأكملها من مصادرها ومصنفة لموضوعاتها (أيكه : ص ٢٢٨) .

ومن المسوح الحديثة ما نشرته شعبة السكان التابعة لمنظمة الأمم المتحدة عن سلالات لمهاجرين من أصول أجنبية المقيمين في ٢١٨ دولة ، وتوضح الأرقام أن إجمالى المقيمين منهم خارج موطنهم الأصلى على مستوى العالم ارتفع من ١٥ مليون شخص ١٩٦٥ إلى ١٢٠ مليون فأكثر عام ١٩٩٠ ويعادل هذا الرقم ٢٪ تقريباً من إجمالى سكان العالم .

أنظر دراستنا فى الفصل الحادى عشر " قريتان نوبيتان " والفصل الرابع عشر " جماعات الغجر " .

إلا أن الشئ الهام في هذه المسوح هو وضع المهاجرين كأقليات في الدول المستقبلة، لهم أصولهم السلالية وثقافاتهم التاريخية المقارنة(حنفي : ٢٠٤).

ثانياً : منهج دراسة الحالة:-

يتصف هذا المنهج بتفرد طريقته وأدواته في دراسة الوحدات الإنسانية سواء كانت مؤسسة أو نظاماً أو مجتمعات أو أفراداً .

وتأتى أهمية هذا المنهج عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع وعلماء النفس والمشتغلون في الخدمة الاجتماعية والإعلام .

ويبدو أن كل هؤلاء لهم طريقهم في دراسة موضوع بحثه ، وبشكل محدد فإن دراسة الحالة ليست أداة من أدوات البحث ، وإنما هي منهج له طابعه الخاص في دراسة الدوائر الثقافية للفراد والجماعات والمجتمعات المحلية ويبرز " روبرت ردفيلد R. Redfield " العلاقة بين دراسة الحالة والمجتمع المحلى بأنه كلما كان هذا المجتمع صغيراً كلما أتاح للباحث الأنثروبولوجي الملاحظة المباشرة (أنظر دراستنا لمجتمع الصين) .

الواقع أن دراسة الحالة لا يكن فصلها عن وحدة النواة التى يتشابه أفرادها في أصول ثقافية مشتركة واتجاهات متشابهة ،الاكتفاء الذاتى لأنواع النشاط الاقتصادي والاجتماعي .

ويحدد " روبرت فيلد " دراسة الحالة بأنه دراسة نظام أو نسق واحد في نظام المجتمع المحلى الكلى .

ولا يعنى ذلك أن هذا المنهج يعنى جماعات هامشية منعزلة ولكنه يتجاوزها إلى دراسة المجتمعات المحلية للمدن ، ولنا منها نموذجاً من دراسة روبرت لندهيلين للمجتمع المحلى بمدينة مديلتون Middletown بالولايات المتحدة الأمريكية ويصفان هذه الدراسة بقولهما : أنها تعد دراسة ديناميه وظيفية للحياة المعاصرة في اتجاه السلوك المتغير ، والتى تخضع

للملاحظة خلال خمسة وثلاثون عاماً (عبد الباسط : ص ٢٤٣ ، ص ٢٥٩) .

والواضح أن الباحثين أخضعا المجتمع المحلى أى جزء من المجتمع الأكبر.

لقد كان الاعتقاد السائد بين علماء الأنثروبولوجيا الاهتمام فقط بدراسة المجتمعات الميدانية التى تعتبر مجتمعات منعزلة بذاتها ، إلا أن الاتجاه الحالي بين هؤلاء العلماء قد تحول إلى دراسة المجتمعات التى تعتبر أجزاء من مجتمعات أكبر ولها خصائص ثقافية متميزة .

والشروط الواجب توافرها في مثل هذه الدراسات الحالة ، هي توافر المصادر التاريخية والإحصاءات البيانات والرسومات التى تحدد دائرة البحث ، مع الاستفادة بالإخباريين لإعادة بناء الصورة عن تاريخ مجتمع الدراسة (عبد الباسط : ص ٢٦٠) .

ومع ذلك فلدينا أدلة على أن هذا المنهج قد تعرض لمشكلات تبدو كما كانت في دراسة " أوسكار لويس " لقرية تيبوزيلاند ، عام ١٩٤٣ عندما استخدم منهج دراسة الحالة ، وكانت القرية في اتساعها معقدة بتعقد جماعاتها السكانية واختلاف خصائصهم الاقتصادية والثقافية وسرعة التغير الاجتماعي.

وقد أدى ذلك إلى ضرورة التوصل إلى أساليب تتلاءم مع طبيعة هذا المجتمع بأن استعان بالبيانات الإحصائية والسجلات الحكومية والوثائق ، وتعداد السكان .

لقد استفاد من هذه البيانات في تحديد العينة والمعايير التى يستطيع منها دراسة الحالة ، و هي ثروة الأسرة ، وملكية السكن ، والأرض ، و هي معايير لها أهميتها في البناء الاجتماعي للقرية (الغامرى : ص ١٥١) .

ثالثاً : المنهج المقارن:-

يعتبر المنهج المقارن في الفكر الأنثروبولوجي أقرب المناهج للتجريب في الأنثروبولوجيا الثقافية ، ويرجع استخدام فكرة المنهج المقارن إلى العالم

الأنثروبولوجي الأمريكى " فرانز بواس Boas " ، عندما أوضح أن منهجه التاريخي يتفق مع المنهج المقارن عند التطوريين المحدثين بغرض الوصول إلى قوانين عامة . ومعنى ذلك أن " فرانز بواس " لم يكن مناهضاً للمنهج المقارن واعتبر أن منهجه التاريخي هو منهج مقارن في صورة متقدمة .

ويرى " راد كليف براون " أن المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية هو شئ جوهرى وأساسى ، إذ أنه بفضل الطريقة المقارنة ننتقل من الجزئى إلى الكلي، ومن ثم نستطيع أن نصل إلى ما يسمى بالتعميمات أو العموميات التى هي بعض الأنماط التى تتمتع بدرجة عالية من العمومية والتى تصدق على أشكال مختلفة من المجتمعات والثقافات . ولذلك فالمنهج المقارن يؤدى إلى اكتشاف بعض القضايا الكلية ، وعن طريقه يمكن أن نتوصل إلى فهم الظاهرة في ضوء البناء الاجتماعي للعينة .

وإذا ما تناولنا مفهوم المنهج المقارن عند " أوسكار لويس " نجده يؤكد على أن الفكر الأنثروبولوجي ، يشتمل على كثير من أشكال المقارنة ، وأن المنهج المقارن هو أحد هذه الأشكال ، أما الأشكال الأخرى من المقارنة تتصل إما بالموضوع أو المحتوى أو الكيانات الموجودة في المكان ، ولذلك تتصف معالجة " أوسكار لويس " للمقارنات بالشمول . ولذلك فالشئ الذى يؤكد عليه هو أن الفكر الأنثروبولوجي لا يختلف حول الاتجاهات التى تستخدم المقارنات ، والأخرى التى لا تستخدم هذه المقارنات . فإن كل الاتجاهات سواء الاتجاه الوظيفي أو الانتشارى أو التطورى ، إنما تستخدم المقارنات ولكنها تختلف فيما بينها في طرق استخدامها بغرض الوصول إلى نتائج مختلفة .

وعموماً تعتبر المقارنة شكل عام للفكر الإنسانى ، أكثر من أن تكون منهج خاص للفكر الأنثروبولوجي أو أى فرع من فروع العلوم ، فالأشخاص

العاديون يعقدون مقارنات ، ولكن الفرق بينهم وبين المقارنة التى يعقدها العلماء ، أن هؤلاء الآخرين في دراساتهم المنهجية للتشابهات والاختلافات يؤكدون على الضبط بدرجة كبيرة في ضوء مبدأ الاختلافات المتلازمة . ولكن ليس معنى ذلك أن كل العلوم التى تستخدم التكميم والإحصائيات تعتبر وحدها علوماً صادقة ، كما أنه ليس بالضرورة أن تتجه كل المقارنات نحو اختيار الفروض ، أو تبغى الوصول إلى مبادئ عامة .

وفي ضوء اختلاف العلماء في الدراسات الأنثروبولوجية نجده في الولايات المتحدة يعنى " المنهج التاريخي " بدلاً من المنهج المقارن ويرجع ذلك أساساً إلى " فرانز بواس " ، أما في إنجلترا فقد شاع استخدام المنهج المقارن . ويؤكد " ايجان " أن معظم تلاميذ " فرانز بواس " قد اتجهوا نحو مناهضة " المنهج المقارن " ، وأيضاً معارضة أى تعميمات تقتضى المقارنات بالإضافة إلى أن استخدام اصطلاح المنهج المقارن قد أدى إلى غموض معظم القضايا المنهجية والنظرية (الغامدى : ص ٦١) .

كما تناول جورج بيتر ميردوك Murdock،G.P. معالجة المنهج المقارن في ضوء مصطلحات أكثر شمولاً من خلال استخدام سجلات دائرة العلاقات الإنسانية التى تحاول تصنيف المواد الثقافية لجميع السنوات طبقاً لمخطط واحد يعتمد على المراجع المتقاطعة Cross References وبهذا استخدم الأساليب الإحصائية في المقارنات (إيكه : ص ٣٩٤) .

أما " شابيرا " فإنه يعرف المنهج المقارن من خلال الدراسة المركزة على مناطق محددة كشرط أساسى في اختيار القضايا العامة الإقليمية المشتقة من مناطق أخرى . ويختتم " فريد ايجان " مناقشاته . أنه يؤيد المقارنات العامة الشاملة ، إلا أنه يفضل المقارنات الأكثر تحديداً والتى تتصف بالضبط عن المقارنات العالمية الأقل ضبطاً .

وقد اتخذ كل من " لوي" Louie ونادل Nadel موقفاً استثنائياً من تعريف المنهج المقارن في المدخل الأنثروبولوجي. وبالنسبة لموقف " لوى " فقد اعترض على اقتراح بعض الأنثروبولوجيين البريطانيين بعقد مساواة الاثنوجرافيين والأنثروبولوجيين ، وذلك لأن المقارنات تعتبر مهمة في الدراسة المركزة ، أو في الوصف المتكامل ، عندما تجرى في مجتمع محلى واحد . أما موقف " نادل " إلى " المنهج المقارن " فيرى أنه منهج متميز في الأنثروبولوجيا ، كما هو ملائم لأن تشارك فيه كل العلوم . ولذلك فهو يميز بين ثلاث تطبيقات لمبدأ الاختلافات المتلازمة و هي :

١- عند تطبيق هذا المبدأ في دراسة الاختلافات العامة في الأشكال الخاصة للفعل، أو الاختلافات في العلاقات داخل مجتمع واحد .

٢- عند تطبيق هذا المبدأ في دراسة نفس المجتمع على فترات زمنية مختلفة، أو على عديد من المجتمعات المتشابهة ، والتى تختلف فقط في نقاط محددة .

٣- عند تطبيق هذا المبدأ في دراسة مجتمعات متعددة تختلف اختلافاً كبيراً في طبيعتها .

ويلاحظ أن " فردريك نادل " * لا ينظر إلى هذه لتطبيقات الثلاث على أنها خطوط منفصلة ومستقلة ، ولكنه يعتقد أنه يمكن اشتقاق الأقيسة Regularities من التطبيقات الثلاثة ، بمعنى أن الاختلافات تتواجد من التطبيقات المحدودة داخل مجتمع واحد ، وخاصة أنه عند تطبيق هذه الأقيسة تكشف عن وجود ظاهرة خاصة ، توجد فقط في

* فردريك س. نادل : ١٩٠٣ – ١٩٥٦ درس على سلكمان ومالينوفسكى ، قام بدراسة ميدانية على النوبيين وعن أنثروبولوجيا فى حكومة السودان ، ركز دراسته على السحر الضار والعلاقة بين المكانة الاجتماعية والدور الاجتماعى (ميد : ص ٣٥٨) .

عدد محدود من المجتمعات. والواقع أن " نادل " لم يحاول أن يضع تعريفاً للأنثروبولوجيا في ضوء مصطلحات الثقافات المتعارضة ، ولكنه في الواقع استثنى قضية " راد كليف براون " التى تشير إلى أن دراسة مجتمع واحد لا يمكن أن تؤدى إلى ظهور الاختلافات المتلازمة ، ولكن يمكنها أن تؤدى فقط إلى فروض يمكن اختبارها في مجتمعات أخرى .

وطريقة الاختلافات تقوم على أساس أن النتيجة ترتبط بالسبب وجوداً وعدماً، فإذا وجد السبب وجدت النتيجة ، وإذا غاب السبب غابت النتيجة .

وقد قام أوسكار لويس بتحليل وتصنيف كل الأعمال العلمية التى تستند على المقارنة في الفكر الأنثروبولوجي في الفترة التاريخية التى تقع ما بين عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٥٤ . وهذه الأعمال عبارة عن اثنين وخمسين كتاباً ، ومائة وثلاث وسبعون مقالاً ، وثلاث وعشرون خطبة في مناسبات علمية . ويبلغ عدد الكتابات التى تتعامل مع النظرية والمنهج في الأنثروبولوجيا المقارنة ثمانية وعشرون ، أما باقي هذه الكتابات فهي عبارة عن خمسة وأربعون كتاباً ، ومائة واثنين وخمسون مقالاً ، وثلاثة وعشرون محاضرة في مناسبات علمية ، وهذه حجبتها عن البحث المقارن .

ولقد قدم دلائل في تحديد الأنواع الرئيسية للمقارنات من حيث موضوعاتها ومناهجها ، وتخطيط البحث ، والكيانات المقارنة الموجودة في المكان والزمان . وقد اختار أوسكار لويس هذه المرحلة التاريخية ، وذلك لظهور كثير من الكتابات الأنثروبولوجية التى تستخدم المنهج المقارن ، بالإضافة إلى ظهور كثير من الكتابات المنهجية التى تناقش موضوع خضوع الأنثروبولوجيا للمنهج العلمي أو إلى الإنسانيات . وقد يرجع الاهتمام المركز على المنهج المقارن إلى نمو ونضج الأنثروبولوجيا كعلم ، بالإضافة أيضاً إلى تركيز اهتمام الأنثروبولوجيين على المشكلات النظرية والمنهجية ، وأن تراكم المعلومات بدرجة كبيرة يقتضى معه

استخدام التحليل ال منهجي المقارن .

واتضح " لأوسكار لويس " ان نسبة ١٧٪ من هذه الكتابات هي منشورات بريطانية ، وتعتبر هذه النسبة مرتفعة جداً إذا ما علمنا أن عدد العلماء البريطانيين الأنثروبولوجيين الذين أسهموا في الدراسات المقارنة ضئيل نسبياً . أما بالنسبة للأنثروبولوجيين الأمريكيين فلهم نشاط إيجابى في الدراسات الميدانية المقارنة ، وكذلك اتضح من خلال هذا الفحص أن إسهام العلماء الفرنسيين والألمان في هذا المجال من الدراسات المقارنة قليل جداً . وقد استند أوسكار لويس في تصنيفه وتحليله لهذه الدراسات على خمس مقاييس للمقارنة :

١- الموقع والمكان الذى تعقد فيه المقارنة .
٢- المحتوى .
٣- أغراض المقارنة .
٤- الطرق المستخدمة في الحصول على المعلومات .
٥- تصميم البحث .

ومن خلال تصنيفه للمنهج المقارن قام بتقسيمهما إلى فروع ، يضم كل منها عديد من الدراسات المقارنة . وإذا ما اتخذنا البعد الجغرافي لتوزيع هذه الدراسات ، نجد أن أكبر عدد من هذه الدراسات قد أجرى في أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية ، وأقل عدد من هذه الدراسات أجرى في أوروبا ، أما بالنسبة للدراسات التى أجريت في أفريقيا وآسيا فهي تحتل موقفاً متوسطاً . ويهتم " أوسكار لويس " بالموقع الجغرافي الذى أجريت فيه الدراسة لارتباطه بالمناهج المستخدمة في الدراسة . فالدراسات المقارنة داخل منطقة ثقافية واحدة ، تعطى اهتماماً كبيراً بعوامل الضبط لعدد كبير من المتغيرات . كما أنها تحدد أهدافاً معتدلة نسبياً . اما بالنسبة للمقارنات العالمية عموماً فهي أكثر طموحاً في أهدافها ، وذلك لأنها تبحث عن

أهداف على مستوى التطور ، ولذلك فإن المناهج المستخدمة في مثل هذه الدراسات هي المقارنات المكتبية ، بالإضافة إلى مقارنات ميدانية .

وبشكل عام تكشف المناقشات أن الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية تهتم بمسألتين منهجيتين ، المسألة الأولى و هي الدراسة المركزة والشاملة للمجتمعات الصغيرة وثقافتها ، أما المسألة الثانية فهي تختص بالتحليلات المقارنة لنفس هذه المجتمعات وثقافتها . وتعتمد المسألة الأولى في الدراسة على العمل الميدانى والتحليل المقارن ، بينما تعتمد المسألة الثانية على الدراسات المكتبية سواء في ضوء معالجة هذه المعلومات بالطرق الإحصائية أو عدم معالجتها بها (الغامدى : ص ٦٥ — ٦٦) .

ويتضح من خلال استعراض التراث الأنثروبولوجي أن معظم الدراسات تستخدم عبارة " المنهج المقارن " Comparative Method كانه منهج متميز ومتكامل . ونجد على سبيل المثال أن " ايروين " في مقالته المعنونة " في المنهج الأنثروبولوجي المقارن " ، يحاول تعريف هذا المصطلح من خلال عقد مقارنة بين الأنثروبولوجيا والعلوم الطبيعية والبيولوجية ، واختتم مقالته بقوله أن العلوم الطبيعية والبيولوجية يمكن أن تلتقى مع الأنثروبولوجيا في استخدام المنهج المقارن. ويلاحظ من خلال مقاله أن الوظيفيين قد نفضوا أيديهم عن هذا المنهج ، ثم ازدهر بعد ذلك ، وخاصة بعد أن نشر " ميردوك " كتابه البناء الاجتماعي عام ١٩٤٩ مما أدى إلى نهضة وانبعاث المنهج المقارن .

وقد اتبع " راد كليف براون " نفس منهج " اروين Erwin " حيث أطلق على مقالته التى نشرها في المجلة البريطانية نفس العنوان " المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية " . وأوضح في هذا المقال أن المقارنة تقوم على غرضين أساسيين ، الغرض الأول وهو إعادة بناء التاريخ الذى يطابقه بالأثنولوجيا ، والغرض الثانى هو اكتشاف قواعد تطور المجتمع

الإنسانى الذى يطابقه بالأنثروبولوجيا الاجتماعية .

وللحقيقة فإن " فرانز بواس " هو الذى صك مصطلح المنهج المقارن عام ١٨٩٦م، واتخذ من هذا المنهج معارضة للمذهب التطورى ، وكان هذا الاعتراض على أساس أن العناصر الثقافية التى تنتمى إلى كليات ثقافية قد انسلخت من سياقها وتحولت إلى منهج مشوه .

ويؤكد " لويس " على أن المنهج المقارن يعنى الرقابة على المتغيرات ، وهو أقرب طريقة – متاحة في الأنثروبولوجيا الثقافية – إلى التجربة " . ويصدق هذا بصفة خاصة على ما يمكن تسميته بالمقارنات الطرازية Typological . و هي تعنى المناطق الثقافية التى توجد فيها تقاليد مختلفة ، ويجدر بنا هنا أن نستشهد بلويس مرة أخرى إذ أنه ويقسم الدراسات المقارنة إلى قسمين رئيسيين هما :

أولاً : مقارنات المجتمعات المرتبطة تاريخياً ، والتى تقوم فيها عوامل التاريخ ، واللغة والثقافة المشتركة بدور الضوابط التى تقاس عليها المتغيرات موضوع الدراسة .

ثانياً : مقارنات بين مجتمعات غير مرتبطة تاريخياً والتى تكون فيها أوجه التشابه في الشكل ، والبناء والعملية الثقافية أساساً لتعيين الطرز أو العلاقات العلية بين مختلف جوانب الثقافة " . وعلى هذا فإن الإجراء الأخير يعد أكثر ما يكون اقتراباً من العلوم الطبيعية ، على الرغم من أنه يمكننا إجراء تحليل للبناء والعملية في كلتا الحالتين .

وإذا أولينا أهداف المقارنات اهتماماً خاصاً ، فإنه يجوز لنا أ ن نعيد تقسيم الصورة السابقة إلى فصل واضح بين المقارنات الطرازية .

أ- ما زال المنهج المقارن التاريخي يستخدم في دراسة توزيع العناصر الثقافية وإعادة رسم صورة للتاريخ الثقافي . ويمكن أن تتم هذه المقارنات على

نطاق محدود جداً (مثال ذلك : في داخل ثقافة واحدة) أو واسع جداً .

ب- المنهج المقارن الطرازى وهو يستخدم المقارنة والتصنيف ، والتعميم ، ويسعى إلى وضع قوانين وقواعد عامة ، كما يسعى إلى إجراءا دراسات مسحية لمدى تفاوت الظواهر الثقافة . ويمكننا هنا أن نستشهد بوجهة نظر " فان جنب Van Gennep " الذى يرى أن المنهج المقارن " يهتم بالوظائف والميكانيزمات " وأنه يتميز أساساً " بأنه يتوصل إلى تجريدات (مفاهيم مجردة) عن الظروف الزمانية والمكانية " . كما انه يهدف علاوة على ذلك إلى : " المقارنة بين ظواهر من نفس الفئة وذلك بغض النظر عن جوهرها .

ولما كان الدارسون الوظيفيون والبنائيون من اتباع مدرسة " راد كليف براون " في الأنثروبولوجيا الاجتماعية يسعون في المرتبة الأولى إلى الوصول إلى تعميمات ، فإن اخذهم بالمنهج المقارن يعد أمراً طبيعياً . ويعتقد " راد كليف بروان " نفسه أن " الأنثروبولوجيا الاجتماعية يجب أن تعتمد على الدراسات المقارنة المنهجية لمجتمعات متعددة " .

وعلى الرغم من أن " آكريكنشت Ackerknecht " لم يكن على يقين من السبل التى يجب أن يسلكها المنهج المقارن . فإنه يرى أن هذا المنهج سيعبر عن " الرغبة والحاجة المتزايدتين في الأنثروبولوجيا الثقافية إلى استخلاص القواعد العامة والصفات المشتركة الكامنة وراء التنوع الظاهر والتفرد الموجود في بعض الظواهر الثقافية " .

وفي ضوء الاعتبارات السابقة يمكن أن نحدد ثلاث أنواع للمنهج المقارن يستخدم الآن على نطاق واسع هي :

(١) المقارنة الإقليمية المركزة : فتقارن أشكال الظواهر الاجتماعية التى يهتم بها الباحث داخل حدود منطقة معينة . ومن شأن هذا أن يؤدى إلى

التعرف على بعض الطرازات الأساسية التى يمكن تصنيفها إلى أشكال طبقاً لها . وكان " شابيرا I. Schapera " أول من استخدم هذا المنهج ، الذى يفترض وجود دراسات إقليمية مركزة سلفاً ، ولكنه يتجنب المشكلات الصعبة الخاصة باستخراج العينة وتعريف الوحدات الثابتة التى يمكن مقارنتها .

(٢) منهج المقارنة المنضبطة : ويقوم الدارس هنا بمقارنة الظواهر والعمليات الثقافية عن طريق تحليل البناء الاجتماعي في الثقافات المختلفة . وقد كان هذا المنهج من اقتراح إيجان Egan الذى يرى " بعض المزايا في الربط بين المفاهيم الأنثروبولوجية السليمة عن البناء والوظيفة من ناحية والمفاهيم الإثنولوجية عن العملية الثقافية والتاريخ من ناحية أخرى " والواقع أن " كروبر " كان سباقاً إلى تأكيد أهمية المنهج المقارن " الذى يراعى السياق البنائي والتاريخي للظواهر الثقافية المدروسة " .

(٣) مقارنة التقاطع الثقافي Cross-Cultural و هي تعميمات على المستوى العالمى تقوم على أساليب دقيقة في اختيار العينة (إيكه : ص ٣٣٩) .

- <u>الأدوات المنهجية :-</u>

أيا كانت المناهج وخصائصها ، واختلاف وجهات النظر حولها ، إلا أنها تشترك جميعها في الأداة و هي تعنى الوسيلة التى يجمع بها الباحث بياناته وتحكم شواهده.

وكان لعلماء الأنثروبولوجيا في العصر الحديث فضل كبير في لفت أنظار الباحثين الاجتماعيين إلى أهمية الملاحظة كوسيلة هامة من وسائل جمع البيانات ، وكان لخصوبة المادة العلمية التى جمعوها عن الشعوب البدائية أو مناطق ثقافية منفردة بظواهرها الإنسانية ، من

خلال دراستهم الحقلية التى كانت تعتمد على أساليب ثلاثة : الملاحظة Observation والمشـــــاركة Participation والاســــــتجواب Questionnaire و هي تشكل رصيداً علمياً في تحليل وتفسير البناء الاجتماعي في المناطق الثقافية المحدودة مكانياً . إلا ان أهم الأدوات في هذه الدراسات هي الملاحظة التى تتميز عن غيرها من أدوات جمع البيانات ، ومع ذلك فالملاحظة لها أساليب معقدة يتداخل بعضها في بعض ويختلف بعضها عن بعض ، خاصة الملاحظة البسيطة والملاحظة المنظمة .

أولاً : الملاحظة البسيطة Simple Observation ويقصد بها ملاحظة الظواهر كما تحدث تلقائياً في ظروفها الطبيعية دون إخضاعها للضبط العلمي وبغير استخدام أدوات للقياس ، كما تقترن هذه الملاحظة أيضاً دون ان يشترك الباحث في أى نشاط في مجتمع البحث .

ثانيا : الملاحظة بالمشاركة : و هي التى تتضمن اشتراك الباحث في حياة الناس الذين يقوم بملاحظتهم ومساهمته في أوجه النشاط التى يقومون بها لفترة مؤقتة و هي فترة الملاحظة . ويستلزم هذا النوع من الملاحظة ان يصبح الباحث عضواً في الجماعة التى يقوم بدراستها وأن يساير الجماعة ويتجاوب معها ، وأن يمر في نفس الظروف التى تمر بها ، ويخضع لجميع المؤثرات التى تخضع لها .

لقد أدى أول من وضع الملاحظة بالمشاركة كأسلوب علمى في الدراسات الأنثروبولوجيا " مالينوفسكى " أثناء دراسته في جزر التروبورياند بين عامى ١٩١٤ — ١٩١٨ (مير : ص ٣٥٤) ، ويعنى بها دراسة الوحدات الاجتماعية الصغيرة كالأسرة والقبيلة وجماعات الصيد ، وقد تطورت إلى دراسة الجماعات الحرفية ، والجماعات الصغيرة المحلية التى تميز بثقافات متباينة عن باقى المجتمع، وفي نفس الوقت اتجهت الملاحظة بالمشاركة إلى الوحدات الأكثر كالقرية والمدينة ، ومن الدراسات التى

استخدم فيها هذا الأسلوب دراسة " ميدلتاون " التى أجراها " روبرت ليندوهيلين لند " ، فقد استخدم الباحثان أسلوب الملاحظة بالمشاركة في دراستهما لمجتمع مدينة " ميدلتاون " التى يبلغ سكانها خمسين ألفاً ، وكانا يجمعان البيانات من جميع الأفراد على اختلاف أوضاعهم الطبقية ، ومستوياتهم الاجتماعية ، وكانا يلاحظان السلوك الفعلى للأفراد في المصانع والكنائس والمدارس والمحاكم والنوادى والطرق ، وكانا يحضران الحفلات العامة ويستمعان إلى المحاضرات العلمية والأدبية في الأندية الثقافية المختلفة ، ويتناقشان مع الأهالى في مختلف المسائل التى تهم المجتمع .

واستعان " كوديل " وهو من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأسلوب الملاحظة بالمشاركة في دراسته للعلاقات الإنسانية داخل إحدى مستشفيات الأمراض العقلية بالولايات المتحدة ، حيث قام متخفياً في دور مريض ، وعاش مع المرضى والأطباء لمدة شهرين دون علم المرضى والأطباء.

واستخدم " نلز اندرسون Nels Anderson " نفس الأسلوب في دراسته " للهوبو Hobo " فاختلط بهم فترة طويلة في الأحراش خلال أوقات العمل وأوقات الفراغ ، وتمكن من الحصول على بيانات متعلقة بأساليب حياتهم وعاداتهم ومعتقداتهم (عبد الباسط : ص ٣١٣) .

وقد قام الأنثروبولوجي لويد وارنر بدراسة مماثلة في بيئات صناعية نامية على مجموعة من مناطق الأقليات ، و هي ظاهرة بارزة في المدن الأمريكية ، وكانت الدراسة مغرقة في شرح التركيبات العامة للطبقات وللأجناس البشرية والمكانة الاجتماعية في " يانكى سينى " وهو اسم مستعار للمناطق الجغرافية للمدينة .

وهذه البحوث اتخذت من منهج الملاحظة بالمشاركة دراسة لمنطقة

واحـدة حضـرية، وقـد وجـدت مثـل هـذه البحـوث مكانهـا في ميـادين الأنثروبولوجيا ، ومع ذلك تعرضت نتائجها للنقد لإهمالها الدور الثقافي في عمليات التحضر (ماكيفر : ص ١٢٨) .

- الباحث المقيم :-

الواضح أن الملاحظة بالمشاركة تعنى إقامة الباحث الأنثروبولوجي في دائرة مكان الدراسة ، وهو ما يطلق عليه الباحث الميدانى أو الباحث المقيم ، وتختلف مهمة الباحث الميدانى بين عمل الأنثروبولوجي وعمل الأخصائى الاجتماعي ، فالأول " بهدف الدراسة المجردة في الوصف والمقارنة ، والثانى يهدف إلى تطبيق أساليب النظريات العلمية في خدمة المجتمع ، ويشترط في القائم بالملاحظة المنظمة أى الدارس المقيم أن يكون ملماً بالنظريات الأنثروبولوجية ومؤهلاً تأهيلاً علمياً في مناهج البحث في هذا المجال ، وطالما أنه يتعامل مع ثقافات منفردة لها لغتها ولهجاتها وطقوسها الدينية ونظمها الثقافية والاجتماعية فلابد أن يكون تأهيله المسبق على الدراسة قد تم إعداده للاندماج في مجتمع الدراسة وهو في كل الأحوال يستخدم ثلاث أساليب لرصده :

١- تسجيل المشاهدة اليومية للحياة الاجتماعية بطبيعتها الفاعلة .
٢- المشاركة في هذه الحياة كفرد من أفراد مجتمع الدراسة .
٣- الاستجواب الاستفسارى من الإخباريين من كبار السن .
٤- المشاركة في المناقشات .
٥- تسجيل شواهده من خلال أجهزة التصوير والتسجيلات الصوتية ، حتى يمكن الرجوع إليها في تسجيل أحداثها (كلاير : ص ٣٤) .

عموماً فإن مناهج البحث هي بمثابة أدوات تنظيمية البحث الميدانى القائم على ملاحظة الشواهد تخضع للتقنين العلمي والاختيار الدقيق للعينة المختارة، ويتم تكييف المنهج على وجه الخصوص تبعاً

لإستراتيجية البحث على المستوى المجتمع المحلي أو المجتمع .

الواقع أن جمع البيانات للباحث المقيم هي مصممة لتعظيم الكم المعرفي من مشاهداته ومن الإخباريين ، ولقد استخدم الأنثروبولوجيين من خلال جمع المعلومات وتصنيفها وتحديد خطواته التفاعلية اليومية مع عينة دراسته ، خاصة وأن الناس لا تظهر معارفهم عن موضوع معين إلا بشكل جزئي ومن ثم فإن دور الإخباريين قد يكون كاشفاً لشجرة العائلات ومكانتهم فيما بينهم ، كما يكشف عن روابط القرابة وأشكال التعاون والصراع وهي معلومات أساسية يكون من خلالها الباحث صورة من المعرفة المشتركة كمجتمع دراسته.(Milton: p.484).

الجــزء الثاني

التباين العرقي

- تمهيد.
- الفصل الرابع : التصنيف العرقي.
- الفصل الخامس : سيكولوجية العرقيات.

تمهيد :

من المسلم به أن المجتمع الإنساني يرتبط بحاجة الكائن البشري ووظائفه ، فالنظم الاجتماعية تحدد حاجات الإنسان الأساسية ومتطلباته ، وتضفي عليها ضوابط من الأنماط السلوكية ، وبقدر تعقد هذه الأنماط يزداد فصل المجتمع عن أصوله البيولوجية فصلاً نهائياً . وهو ما يبدو في التباين العرقي بين الجماعات الإنسانية ، لقد أدى هذا التباين إلى إختلاف وجهان نظر علماء الأنثروبولوجيا فيه ، وبالتالي الغموض في مصطلحاته حتى أصبح يختلط مفهوم السلالة والعنصرية .

وفي ضوء تحديد المفاهيم حاول " ولتون ماريون كروجان Wilton Marion Krogman " أن يرجع مصطلح العرق إلى أصول تاريخية ، فوجده ينتسب إلى الكتابة الهيروغليفية عند المصريين القدماء ، والتى يطلق عليها روت Rot أو Race وتعنى هذه الكلمة الجنس البشرى باعتباره كائناً قائماً بذاته ، وأغلب الظن أن تفسير النقوش المصرية القديمة تأثر بالمصطلحات الحديثة ، ولعله من الأفضل أن نترجم الكلمة إلى " الشعب " . ولقد ظهر مصطلح " العرق ". حديثاً لأول مرة في أحد اللغات المتفرقة من اللغة اللاتينية التى دخلت فرنسا في القرن السادس عشر . ويبدو أن المصطلح ليس مشتقاً من الكلمة اللاتينية Radix التى تعنى " جذر " ولا من " Reiza " التى تعنى " خط " . ومن المحتمل أن لكلمة " Race " صلة بالكلمة التشيكية Raz التى تعنى " شريان " أو " دم " أو بكلمة Generation في اللغة اللاتينية أو في اللغة الفرنسية . ويبدو ايضاً أنه يمكن إرجاعها بصورة تكاد تكون مباشرة إلى كلمة Arraca أو Arraze التى تعنى في لغة الباسك " فحل الخيل " . ونجد في اللغة الأسبانية الجنوبية كلمة المشتقة من كلمة " رأس " وفي

اللغة العربية التى تعنى " راس الجسم " أو " الأصل " ومن كلمة Ras اشتقت Raza في اللغة الأسبانية و Raca في البرتغالية و Raz في القشتالية القديمة ، وهذه كلها تعنى " رأس " في قطعة . وفي القرن الرابع عشر استعملت الكلمة في الأدب الإيطالى ، وفي عام ١٦٨٤م — استعملت عبارة Especes ou races d'homme في فرنسا للدلالة على العائلة أو سلسلة النسب . وفي عام ١٧١٦م استعمل " ليبنتز Liebnitz " كلمة Race كما لو كانت مرادفة لكلمة Generationes هذا مع العلم أنه في عام ١٩٦٩م استعمل كلمة Race (التى اصبحت فيما بعد Rasses) لأول مرة في تاريخ اللغة الألمانية . ومنذ هذا التاريخ أصبح للمصطلح مغزى بيولوجى في ألمانيا . وفي الترجمة المعتمدة للتوراة استعيض عن كلمة Race التى كانت تدل في الأصل على النسل المنحدر من شخص واحد (كقولنا نسل إبراهيم) ، استعيض عنها بكلمة " ذرية " أو جيل .

الواضح إذن أن الدلالة المعنوية لكلمة Race تضمنت منذ البدء فكرة النوع البيولوجى الذى يمكن أن ينتقل من جيل إلى آخر . وعلى مر الزمن تطورت فكرة الانحدار أو التسلسل التى بدأت على أساسا فردى ، فأصبحت تطبق على الجماعات وقورنت بخصائص مشتركة يفترض أنه يمكن تقسيمها إلى سلف أصلى مشترك (Linton : PP. 38 – 39) .

يبدو أن التباين العرقي بين بنى البشر هو الخاصية البيولوجية التى تستأثر باهتمام العالم الحديث أكثر من سائر الخواص البيولوجية الأخرى للإنسان . وأغلب الظن أنه لم يأت على الإنسان حين من الدهر كان فيه غافلاً تماماً عن الفوارق الجسمية بينه وبين الآخرين أو بين

الجماعة التى ينتمى إليها وبين الجماعات المجاورة . ولكن من الإنصاف أن نقول أيضاً أن الإنسان اصبح اليوم أشد حساسية واكثر وعياً لهذه الفوارق منه في أى وقت مضى .

إن المحاولات الأولى التى بذلت في القرنين السابع عشر والثامن عشر لتصنيف الأجناب البشرية كانت محدودة جداً حتى أنها لم تميز بين الأوربيين والهنود الأمريكيين ، وحتى مطلع القرن التاسع عشر كان جميع الأوربيين ، باستثناء قبائل " اللاب " ، يعتبرون عرقاً واحداً في نظر الأوروبيين انفسهم. وجرى بعد ذلك تصنيف الأوروبيين إلى عدد متزايد من الكيانات العرقية ، وأخذ الناس يولون هذا الأمر إهتماماً يكاد يكون متساوياً في جميع الأقطار الأوربية ، ووجد هذا الاهتمام قبولاً كان له انعكاساته على عوامل النزعات القومية والصراعات العنصرية كما تبدو بشكل واضح في القضايا المعاصرة ، داخل الحدود الإقليمية ، أو تتعداها لدول الجوار ،وقد تتحول إلى أشكال أبعد من ذلك لتصل إلى ثورات إقليمية ، وفي ضوء هذه المعانى سنتناول في الفصل الرابع من هذا الجزء الإنسان البيولوجى في التصنيف العرقي ، وتأثيرات العرقيات في الصراعات العنصرية ، كما سنتناول في الفصل الخامس سيكولوجية العرقيات واستخدامات علماء النفس لاختبارات الذكاء في الفروق الثقافية لهذه العرقيات .

الفصل الرابع

التصنيف العرقي

التصنيف العرقي

ينقسم الباحثون في دراسة البيولوجيا البشرية إلى اتجاهين متعارضين نستطيع أن نلمسهما في القضايا المتصلة بمشكلة العرق بصورة أوضح مما نلمسه في أى من قضايا أخرى .

بالنسبة للاتجاه الأول ، نجد أن فئة من الباحثين مازالوا يدأبون في البحث عن نظام عرقى شامل ، يصنف المظاهر المعقدة للأشكال البشرية ، ويفسرون في الوقت نفسه التناقضات في مثل هذا التصنيف الإفتراضى .

أما عن الاتجاه الثانى ، فتقوده فئة من الباحثين ، تعارض الأولى كلياً أو جزئياً ، و هي تضم بعض الباحثين المغالين الذين ينكرون وجود العرق إطلاقاً ، أو يرفضون التسليم بفائدة هذا المفهوم في واقع الحياة ، أو يستعينون بعبارات بديلة للتخلص من السلبيات التى أخذت تقترن بهذا المصطلح .

والواقع أن اتجاه هؤلاء جاء رد فعل ضد الأفكار التى لا تمت إلى علم الحيوان بأى صلة . وقد نلحق بهذه الفئة أولئك الذين راعهم التمسك بتصنيفات بشرية أولية وغير ثابتة واستغلالها من أجل تحقيق أغراض سياسية ، كما لفت انتباههم المحاولات التى يبذلها البعض في تطبيق المفهومات العرقية في ميادين لا علاقة لها بالمشكلات المتصلة بالبيولوجيا البشرية . قد يكون لهؤلاء مبرراتهم في ما يذهبون إليه ، ولكنهم يسعون إلى التخلص من جزء من المشكلة عن طريق إنكار وجود للمشكلة كلية .

ويبذل المصنفون العرقيون محاولات ملحة للتوصل إلى تصنيف عرقى مثالى . ويبدو أن مفهوم العرق أفضل سبيل لتفسير ها التصنيف ، وذلك على الرغم مما قد ينطوى عليه هذا التفسير من انتقاد . ولابد من الإشارة هنا إلى أن الخلاف بين وجهتى النظر الذى أصبح أقرب إلى الشكل منه إلى المضمون ، وذلك عندما نعيد النظر في المشكلات العرقية وتصنيف

ملامحها في إطار معلوماتنا الحديثة (Linton. PP.‎ 20، 1 – 20) .

وسار " لنتون Linton " خطوة ابعد من ذلك في عملية التصنيف العرقي فميز ثلاث فئات منها هي :

السلالة Breed والعرق Stock والعنصر Race . فالسلالة تعرف بأنها مجموعة من الأفراد الذين ينتسبون إلى جينات وراثية ولهم معيار معين في كل خصائصهم الجسمية .

أما العرق ، فهو ما يتألف من عدد من الأنسال التى تلتقى أنماطها المثالية في سلسلة من الخصائص المشتركة التى تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، مع الوضع في الاعتبار العوامل التى أدت إلى ظهورها في ظروف السكان.

وبالنسبة للعنصر ، فيعرف بانه مجموعة من الأفراد لهم جيل عام وصفات طبيعية قابلة للانتقال بالوراثة يشتركون فيها بصورة عامة .

الواقع أن هذا الترتيب الهرمى هو في أساسه تسليم بفكرة التدجين ، وهو يعكس الشعور بأن اختيار الفئات الرئيسية والفرعية عند البشر يجرى على وجه العموم بشكل مصطنع ، مثلما يجرى الاختيار في حالات كثيرة من الحيوانات . ويؤكد " لنتون " في بحثه عن النسل ، على أن عاملى الانعزال والتزاوج الداخلى ضمن الفئة الواحدة ، هما عاملان يحققان " أثر الانعزال " الذى ذكره " داهلبرج " في سياق حديثه عن نشوء العرق . ولابد لمفهوم النسل البشرى — كى يكون صحيحاً من الناحية البيولوجية — أن يحقق الشروط الخاصة بتجانس الصفات التى تتطلبها شروط الانتقاء الجينية * الصارمة ، ولذا لا نجد كائنات بشرية يمكن

---

* الجينات Genes حبيبات متناهية الصغر لا ترى بالمجهر ، يبدو أنها المسئولة عن نقل إمكانيات وراثية معينة ، وتنتقل من جيل إلى جيل انتقالاً إعتيادياً .

وصفها بأنها تشكل " عرقاً نقياً " وإذا ما صدق إفتراض " لينتون " ، فإن النسل عند الإنسان لا يمثل إلا تجريداً نسبياً . في حين يعتبر العرق أقرب إلى الحقيقة من النسل . أما العنصر فهو قريب جداً من الواقع ، وأما النوع فهو أساس هذا التصنيف كله.

ويبدو إذن أن هناك اعتبارات تصنيفية وجينية قد تبرر تعريف العرق عند البشر على النحو التالي :

أ- جماعة فرعية من الناس تملك مجموعة محددة من الصفات الجسمية التى تعود إلى أصل جيني .

ب- وهذه المجموعة من الصفات تساعدنا ، بدرجات متفاوتة على تمييز الجماعة الفرعية عن غيرها من الجماعات الأخرى .

ج- و هي تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، شريطة أن تظل جميع العوامل التى أدت في الأصل إلى ظهورها ثابتة نسبياً .

ويمكن القول ، على وجه العموم ، أن الجماعة البشرية التى تملك هذه الصفات تقيم أو كانت تقيم في الماضي — في منطقة جغرافية لها حدودها الواضحة المعالم نسبياً (Linton : P. 48 – 49) .

بنظرة متأنية إلى التعريف السابق نجده مؤلف من عدة عناصر هي :

(١) أن الخصائص العرقية مجموعة أو مركب من الخصائص الجسمية.

(٢) أما الأصل الجينى فقد عبر عنه بالرجوع إلى قابليته للانتقال الذى يعتمد على مدى الدوام النسبى لبعض العوامل الاشتراطية .

(٣) وأما " أثر الانعزال " فقد عبر عنه " لينتون " بالإشارة إلى أثر البيئة ومكان الحياة المعيشية .

ومن الواضح أن العنصر الذى يمثل فئة أشمل من العرق يخضع لهذه

المبادئ العامة نفسها ، ولكن يجب أن نتذكر دائماً أن مدى التغاير في العنصر واسع جداً حتى إنه يشمل جميع المجالات العرقية المتنوعة التى يتالف منها البشر .

ولأهمية العنصر في البناء الاجتماعي للشعوب وجهت منظمة اليونسكو دعوة لعدد من علماء الأنثروبولوجي عام ١٩٥١ لتحديد موضوع العنصر وطبيعته . وجاء اتفاقهم على تعريف المصطلح بأنه مجموعة من البشر يملكون فروقاً طبيعية لها خصائص مميزة وقابلة للانتقال بالوراثة ، وفي نفس الوقت تم تفسير العنصر البشرى إلى العنصر الزنجي والقوقازى والمغولى (Clyde : P. 263).

هناك حقيقة ترتبط بهذا التقسيم و هي الكشف عن الخصائص الثقافية لكل عنصر ، وكثيراً ما يكون للعنصر رد فعل في تفاعلات المجتمعات ، وينعكس رد الفعل هذا بشكل خاص في المجتمعات التى ينقسم أعضاؤها إلى أكثرية وأقلية تربطهما علاقات متبادلة بطريقتين منها :

أولاً : إذا كانت هناك سمات شكلية يمكن ملاحظتها على سبيل المثال لون الجلد وشكل الشعر ، ومن مثل هذه السمات يمكن أن نميز فئة عن غيرها من الفئات السكانية وموقعها في البناء الاجتماعي والثقافي للسكان ، وهذا من شأنه أن يعطى لنا صور شعور التضامن أو التماسك الجماعى بين أعضاء الفئة الواحدة تجاه الفئة أو الفئات الأخرى إذا تساوت جميع العوامل الأخرى، إن ازدياد وضوح الفروق الفيزيقية للإنسان وسهولة ملاحظتها من شأنها أن يساعدا على تقوية الوعى الجماعى وتوثيق التكتل بين أعضاء الفئة الواحدة . ومن الأمثلة على ذلك أن رد فعل الجندى الأمريكى تجاه الجندى اليابانى في الحرب العالمية الثانية الذى كان أعنف كثيراً منه تجاه الجندى الألمانى النازى .

ثانياً : تفترض الأكثرية خطأ أن الفروق الفيزيقية لجسم الإنسان

التى نلاحظها في الأقليات تشكل من العوامل المقنعة لتبرير الشعور والموقف اللذين تظهرهما تجاه الأقلية ذات السمات الجسمية المختلفة . وإذا كانت الأكثرية تبنى معاييرها على أسس تتصل بأشكالها الفيزيقية الجسمية ومستواها الثقافي ، فإنها تفترض أيضاً أن الأقلية مختلفة في مستواها الثقافي ، وترجع تخلفها هذا إلى الفروق الفيزيقية الجسمية بينها وبين فئة الأكثرية . ولتوضيح هذه النقطة نذكر ، على سبيل المثال . أن الرجل الأبيض قد يستعمل المنطق المغلوط على النحو الآتى : أن لون جلد الزنجي أسود ، فهو إذن يختلف عن الرجل الأبيض من الناحية البيولوجية ، ولابد من النظر إليه كما لو انه ينتمى إلى فئة منفصلة تختلف أيضاً بطريقة غامضة خفية في مدى قابليتها الثقافية والاجتماعية . هذا يعنى أن الزنجي يعتبر " مختلفاً في مستواه الثقافي ليس لأن لون جلده أسود ، وإنما لأن البيض ينظرون إلى اللون الأسود على انه يمثل فارقاً اجتماعياً وبيولوجياً رئيسياً ، وهكذا نخلص إلى القول أن النقص لا يكمن في الفرق في لون الجلد ، وإنما في الموقف الاجتماعي تجاه هذا الفرق .

ومع ذلك لا نستطيع القول بأن هناك فروقاً جسمية بين البشر يمكن قياسها مثلما تمكن ملاحظتها ، وأنها قد تسمح لنا بإجراء تصانيف عنصرية وعرقية. ولكن هذه الفروق لا تنطوى على أية أهمية بيولوجية وقد تكون حتى من الناحية الجينية والنشوئية عابرة . ومن الواضح أن الوراثة ، التى تلعب دورها عن طريق التطور والانتقاء لا يمكن أن تعد مسئولة عن المواقف التى تتخذها عن طريق التطور والانتقاء لا يمكن أن تعد مسئولة عن المواقف التى تتخذها من الفروق العرقية والعنصرية . ولابد من أن نسلم هنا بأن المجتمع هو الذى يقرر معظم هذه المواقف، وذلك بسبب خضوعه لتيارات التعصب والتحزب والضغط الاجتماعي والاقتصادي .

- **التمركز حول السلالة والشعور بالعداوة :-**

التمركز حول السلالة والعرق والعنصر هو الميل إلى تضخيم الجماعة الداخلية وقيمها والتقليل من شان الجماعات السلالية الأخرى ومكانتها . وكان " سمنر Sumner " قد اشار إلى فكرة الشعور داخل الجماعة بالاستعلاء على الجماعات الأخرى ، ويعرف التمركز حول السلالة بانها هي النظرة إلى الأشياء التى تكون فيها الجماعات الخاصة مركزاً لكل شئ ، تقاس الجماعات الأخرى على أساساها و هي في نفس الوقت لها عادتها الأصلية والتى تمثل جذورها الثقافية وفيما عداها من ثقافات مغايرة فهي خاطئة ، و هي على ذلك لها عقيدتها الأيديولوجية التى تتميز بخصوصية اللغة والدين والشعائر الثقافية ، ويقترن هذا الشعور باحتقار شامل لأفراد الجماعات الأخرى ، وقد يزيد في المشاعر العدوانية والسلوك العدوانى تجاه الجماعات الأخرى ، ومن ثم فإن العداء بين الجماعات هو المقابل والمصاحب الذى لا مناص منه لتضامن الجماعة (إيكه : ص ١٣٤) .

من الوصمات البارزة اجتماعياً للتمركز السلالى التى توجد في كثير من المجتمعات البشرية المعاصرة ، ما نطلق عليه التفرقة غير الإنسانية ، و هي من الأنماط العديدة في التفرقة الطبقية والدينية والعنصرية ، والأمثلة على التفرقة الأخيرة واضحة في دول كثيرة من العالم .

والملاحظ أن التفرقة العنصرية واضحة بين جماعات الأقلية وجماعات الأغلبية في المجتمع الواحد ، والمقصود بذلك ظروف المجتمعات التى تتشكل فيها بعض الروابط مثل الجنسية والدين ، أو بعض العناصر الثقافية وعلى سبيل المثال فالزنوج في المجتمع الأمريكى يمثلون جماعة أقلية تعيش تحت سلطة جماعة الأغلبية من البيض ، فرضتها ظروف

المجتمع الاقتصادية والقيمية والثقافية .

ولكن هذا لا ينفي أن قلة منهم قد حققت مكانة اجتماعية واقتصادية في المجتمع الأمريكى نفسه ، والواقع أن الاضطهاد العنصرى يعد أحد المكونات والشعور بالعداوة ، له أنماطه التى توجه من الذات إلى خارجها وتعمل في هذه الحالة على مستويات معينة ، منها مستوى الشعور بالعداوة العام أو مستوى العداوة الطليق ومنها مستوى الشعور بالعداوة المركز على اشخاص معينين ، أو على جماعات اجتماعية معينة ، أو مستوى الشعور بالعداوة الجماعية .

ومن أنماط الشعور بالعداوة ما يعتبر عدواناً منحرفاً ، أى أنه لا ينعكس ضد المصدر الأصلى بل يحيد عنه ويحرف ضد مصدر آخر بديل ، وهذا النمط من العدوان يعتبر أيضاً عاملاً مهماً من عوامل الصراع العنصرى أو الثقافي.

ومع ذلك فمهما اختلفت مصادر الشعور بالعداوة وتباينت ، فإن هذا الشعور لا يؤدى بالضرورة إلى صراع بين بنى البشر كأعضاء في المجتمع أو إلى صراع بين الجماعات . ولكنه بدلاً من ذلك قد يتخذ أشكالاً متباينة عديدة ولكنها محددة ، وتكون بالضرورة لأنماط معينة من المواقف الاجتماعية والملاحظ أن مقدار العدوان العلنى بين الأشخاص أو بين الجماعات أو مدى تكراره يتناسب عكسياً مع قوة الاستجابات المتوقعة التى تتعلق بتوقيع العقاب.

وقد يتركز الشعور بالعداوة على الأشخاص أو على الجماعات ، ويتحدد مدى هذا التركيز جزئياً على الجماعات تبعاً لبعض العوامل منها : وضوح هذه الجماعات ويبرز هذا الموضوع أمران الأمر الأول : هو المظهر الفيزيقى للجماعات أو المظهر الثقافي لهذه الجماعات . الأمر الثانى : ويحققه التعريف الاجتماعي للجماعة او الجماعات ويتضمن بالضرورة ، الدعاية التى تبرز الفوارق وتؤكدها .

ومن عوامل تركيز الشعور بالعداوة الجزئى على الجماعات ، احتكاك بعضها ببعض والتنافس بينها فضلاً عن الاختلاف في بناء قيمها الاجتماعية وأنماط سلوكها باعتبارها معبرة عن هذه القيم ، وبخاصة في مجالات اللغة والنوع والدين، والعادات والتقاليد .ومجالات العدوان الشخصى (عويس : ص ٤٩ ، ٥٠) .

ولتوضيح التفرقة غير الإنسانية والشعور بالعداوة لدينا من شواهد الصراع والتعصب المرتبط بالعنصرية على أساس العرق ، ما يبدو بين الجنس الأرى الألمانى والجنس السامى من اليهود ، والواقع أن هذه العنصرية جاءت ١١٢ نتيجة عوامل أيديولوجية استطاعت الهيمنة على علماء الأنثروبولوجيا وتوظيفهم للعلم لأغراض هذه الأيديولوجية بهدف تميز الجنس الآري على الأجناس الأخرى .

ويعتقد هؤلاء العلماء أن الشعب الألمانى ينتسب إلى العنصر " الآري " إلا أنه في الواقع من ثلاثة أجناس هي : الجرمانية ، والألبانية ، والصقالبة .

أما عن أسباب إثارة هذه العداوة ، فنستطيع أن نرجعها تاريخياً إلى حركة اليهود الاقتصادية في ألمانيا منذ القرن التاسع عشر ، تلك التى اتخذت روح الراسمالية الغربية في معاملاتهم ، وبشكل احتكارى ، وعلى سبيل المثال كانوا في فرانكفورت يمثلون صفوة رجال المال ، وفي برلين كانوا يستغلون المناصب الرسمية في إدارة الإمبراطورية . وفي ضوء السيطرة الإدارية والمالية استطاعوا دعم نفوذهم في ظل حكم بسمارك . غير أن ما يثير الاهتمام في هذه الفترة هو قوة تأثير هؤلاء اليهود في ظل جمهورية " فايمار " فلم يقتصر هذا التأثير على المال ، بل استطاع أن ينفذ إلى المؤسسات الثقافية والإعلامية كدور السينما والمسرح والمتاحف والصحف ، بل إن أخطر ما في الموضوع أنهم استخدموا وسائل الإعلام في الدعاية للشيوعية . هذا بجانب سيطرتهم على المهن المهمة في المجتمع

كالطب وبحكم هذا النفوذ استطاعوا الاندماج في المجتمع الألماني بالمصاهرة ، وفي هذا الصدد أشار " بسمارك " بمقولة مشهورة هنا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نقلل من أهمية اندماج اليهود مع بعض الأجناس الألمانية رغم ما بهم من انحطاط خلقي (سيجفريد : ١٠١) ، وكان هتلر أكثر اتجاهاً لهذه العداوة، فاستطاع أن يفجر العداء الكامن بين الشعب الألماني ضد اليهود بشكل علمي منظم بإثارة العنصرية بين النازية واليهودية والسامية ، فأبرز أهمية العنصر الأول وفضائله على المدنية ، وحقه في السيادة ، وأيده رجال الفكر الألماني مؤمنين بالتفوق العنصري للشعب الألماني ، وحقه في الزعامة العالمية لو استطاع المحافظة على سلالته الآرية وتجنب الاختلاط بالعناصر الشعبية المتسللة، واستطاع " هتلر " عندما سجن في عام ١٩٢٥ أن يؤلف كتاب كفاحي الذى أفرد فيه فصلاً كاملاً لشرح نظريته في التفوق العنصري ، وأحاطها بأسانيد تاريخية وعنصرية بادئاً بأهمية العنصر بقوله :

" إن المرء وهو يعيش في عالمه متطلعاً إلى هبات الخالق يغفل تقدير قيمة العنصر الإنساني كهبة من هبات الطبيعة " ، كما عرض لخطورة المزج بين الأجناب لأنها أكبر جريمة تقترف في حق الخالق ، لأن هذا عمل ضد الطبيعة ، وما هو ضد الطبيعة فهو ضد الخالق ، لأن ينتج عن المزج ضعف جسماني أو انقراض تدريجي للعنصر القوى أو كلتا النتيجتين ، وقسم هتلر الشعوب إلى ثلاثة أقسام هي :

١- المؤسسون : الشعوب الآرية مؤسسة الحضارة ، وصاحبة الفضل على كافة هذه الحضارات .

٢- المعاصرون : شعوب شرق آسيا المتقدمة مثل اليابان التى قامت حضارتها على الاقتباس من التراث الآرى ، لذا ستتمكن مدنيتها من البقاء طالما استمرت المدنية الغربية .

الهدامون : اليهود بما يحملون من خصائص وصفات تضاد الآرية بوجه عام ، وتجعلهم معاً على النقيض ، وقام " روزنبرج " عضو الحزب النازى وفيلسوفه وهو مؤسس النظرية العنصرية النازية ، بتعريف العنصر في القرن العشرين . بأنه الدم الذى سال في الحرب العالمية الأولى ، فالصراع ليس بين نظام ونظام آخر ، بل بين دم ودم ، وعنصر وعنصر ، وشعب وشعب ، واعتبر هي الجزء الداخلى للعنصر الذى هو الإطار الخارجي للروح ، وعلى ذلك ستكون صورة عالمنا النهائية هي أنه عالم الروح العنصرية ، وأن حضارات الهند وإيران وروما وأوروبا من فعل الطبقة النوردية الحاكمة التى اندثرت لامتزاج أفرادها بالعناصر الدنيئة.

لقد أسفرت أيديولوجية " هتلر " في عداوته تأثيرها على العلم الأكاديمى ، وهنا يقول بروفسور " كلانبرج Kleinberg " إن زعماء النازى قد قاموا بعد توليهم الحكم بالضغط على أساتذة الجامعات الألمانية لوضع الأسس العلمية للنظرية النازية ، ولقد رفض بعضهم ، ورضخ البعض الآخر لهذا الضغط . ومن بين من قاموا بهذه المهمة بروفسور " جوخ Gausch " استاذ التاريخ الطبيعى بجامعة ليبزج الذى برر تمجيد العنصر الآرى ووضع اليهودية اللاسامية في مكانة متدنية. وجاء في تفسيرهٔ : " أن العنصر السامى يشكل مركزاً وسطاً بين العنصر الآرى والعنصر القردى للاسامية لذلك فإنه يمكن أن تطلق عليه Untermensch وترجمة التعبير " الأصل الذى يقل في مرتبته عن الأدميين " ، وهو تحقير للعنصر السامى ، والشئ الملاحظ أن النازية اتخذت من العرقية السامية محوراً أيديولوجياً ضد خصومها ، ولهذا رفضت شعار اللاسامية في الهجوم على كل أعداء حركتها وضربها ، واندفع مؤيدوها إلى إطلاق كلمة يهودى أو من أصل يهودى أو واقع تحت تأثير اليهود على كل أعدائها ،

وعلى سبيل المثال جاء وصفهم لجمهورية فايمار بأنها من فعل اليهود ، وأمريكا تحت سيطرة اليهود ، وستالين نصف يهودى ، والشيوعية تهدف السيطرة اليهودية العالمية ، كذلك الأحزاب الألمانية المعارضة والأحزاب الاشتراكية الديمقراطية خاضعة لتأثير اليهود ، والحزب الشيوعى حزبهم المختار ، وحزب الكنيسة الكاثوليكية يهادن اليهود ويستعطفهم ، وبمقتضى نظرية اللاسامية استطاعت الأيديولوجيا النازية أن تثير مشاعر الأسرة الألمانية ضد اليهود ، وتصور اليهودى بخصائص القبح (عادل : ص ٥٩ — ٦٠) .

ولقد بدأ " هتلر " هذا الاتجاه بوصف خصائص اليهودى بأنه ذلك الشاب الأسود ذو الأنف الطويل الذى ينظر إلى الفتاة الألمانية الشقراء ليعتدى عليها مستهدفاً الحط من قدرها وتلويث سلالتها .

وحين أمكن للحزب النازى أن يصل إلى الحكم عام ١٩٣٣ تحولت اللاسامية من مجرد نظرية أو أيديولوجيا إلى وضعهما حيز التشريع ، فلم يكد ينقضى شهر واحد على تولى هتلر الحكم حتى أصدرت حكومته قانوناً يحرم تشغيل اليهود في المدارس والجامعات وحرمانهم من الجنسية الألمانية واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية ، ومنعهم الزواج من الفتاة الألمانية وتحريم استخدام اليهودى لخادمة المانية . لقد زعمت النازية الاعتماد على العلم كمؤيد لنظريتها العنصرية والواضح أن بعض العلماء الألمان قد شرعوا تحت ضغط الحكومة النازية أو مسايرة لها وتقرباً منها إيجاد أسس نظرية للعنصرية النازية وشرعوا في مهمة ربط اللاسامية بنظريات علم الوراثة وتاريخ الإنسان ثم أعلن بعضهم في علم جديد هو علم صحة العنصر Race Hygience وهو العلم الذى يستهدف المحافظة على النسل الصحيح النظيف بحيث تكون الدولة مسئولة عن أبعاد العناصر التى يمكن لها أن تلوث هذا النسل . وذهب بعض العلماء إلى

المطالبة بحق الدولة في بتر واستئصال العناصر الدخيلة وتقيمها حتى يمكن ضمان وقاية العنصر الألماني من التلوث أو الإندثار .

لقد كانت النظريات العنصرية النازية هدفاً لنقد أساتذة علم الوراثة وتاريخها الإنسانى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية . ومن ابرز الرواد على نقد هذه النظريات البروفسور " اشلى مورجانتا " أستاذ علم النفس البشرى بجامعة كولمبيا، وتتلخص آراءه في الادعاء بأن اندماج عنصر رفيع بعنصر أدنى منه يولد ناتجاً ضعيفاً أمر يقبل الجدل . فالزواج بين الأبيض والأسود ينتج في كثير من الأحيان النبوغ الذى يفتقر إليه العنصر الرفيع من العائلة ، أما كون الألمان ينتمون إلى العنصر الآرى الذى عزا إليه النازى القدرة والنبوغ والعظمة فإنه يفتقد الدليل ، فالمؤرخون يثبتون بالأدلة العلمية ، أن نسبة الدم الآري في الشعب الألماني لا تزيد على ١٣٪ في الوقت الذى ترتفع هذه النسبة في إيران إلى ٣٨٪ وتتراوح نسب أخرى على ألمانيا منها دول اسكندنافيا وإنجلترا ، ولم يحدث أن كانت العنصرية علمية ، بمثل هذه النظرية النازية العنصرية الزائفة .

أما الإدعاء بأن اليهود عنصر محدد واضح المعالم فهو ادعاء مردود عليه ، فتاريخ اليهود المسطر في التوراة يوضح أنهم منذ نشأتهم يندمجون في العناصر الأخرى ، فلقد بداوا في الهجرة إلى غرب اوروبا ومنطقة الراين ؛ ولما طردتهم هذه البلاد الأوروبية اثناء الحروب الصليبية هاجروا إلى شرق أوروبا . ومن تحركات اليهود يتضح أنهم اندمجوا مع أهالى هذه المناطق بالتزاوج والمعاشرة ولم يتميزوا عنهم إلا في الخضوع لدين معين ، وأن ما نطلق عليهم اليوم اسم اليهود هم ناتج لمختلف الاندماجات العنصرية ، ولا يخضعون لصفات معينة تميزهم كعنصر منفرد لا فرق في ذلك بينهم وبين المسلمين والمسيحيين الذين لا يفرق بينهم إلا الأديان ، والصفات التى ابرزها هتلر لتميز اليهودى وهو فكر لا يمكن الالتفات إليه حيث أن كثيراً

مـن اليهـود يتمتعـون بصفات مختلفـة تمامـاً لا يمكـن تمييـز أغلـبهم مـن الأوربيين بالعناصر الأخرى ، واليهودى من أصل عربى لا يتميز عن العرب ، والذى من أصل أوروبى لا يتميز عن الأوربيين والذى مـن أصل آسـيوي لا يتميز عن أى آسيوي آخر (عادل : ص ٧٣) .

وبالنسبة للصفات الطبيعية لليهـود فهـو موضوع يـرتبط بالجانـب الأيكولوجى للمناطق التى يعيشون فيها مثل ، السكان اليهـود " نـوردك " في شمال أوروبا والفلاشا في الحبشة ، ويهود اليابان والصين .

ويمكن القـول أن يهـود العـالم لا يختلفـون حضـارياً عـن أى مجموعـة حضارية أخرى يعيشون معها ، ولكن جميع اليهود يشتركـون في خصـائص حضارية دينية ، ورغم أن جميع اليهود يتكلمون لغة الشعب الذى يعيشون بينـه إلا أنهـم اسـتطاعوا أن يكونـوا لأنفسهم لغـات خاصـة بهـم كلغـة " اليـدش Yiddish " و هـي لغـات نشـأت في القـرن العاشـر الميلاد في بـلاد الراين عن مزج اللهجة الألمانية المحليـة بعـدد مـن لغات أخـرى يتكلمها الآن اليهود " الأشكينازيون " في أوروبا وأمريكا . وكلغة " الزدرزنو " و هـي فـرع من اللغتين العبرية والأسـبانية ، علـى أن اليهـود ظلـوا محافظين علـى اللغـة العبرية في كل مكان يعيشون فيه كلغة دينية .

ومع كل ذلك ، يمكن القول بأن اللغـة والـدين همـا مظهـران لثقافـة المجتمعـات والشعوب يـدعمان التوحـد الاجتمـاعي والشخصـية الجماعيـة كل واحد نحو الآخر . ومن جهة أخرى ، أصبح مـن المؤكـد أنـه لا توجـد من الناحية البيولوجية أى فروق جسمية أساسية بـين السلالات العرقيـة ، أو العنصـرية مهمـا بلـغ انتشارها وتنوعهـا ، فالبشـر كافـة متسـاوون مـن الناحية البيولوجية .

- النزعة العرقية :-

يكاد يكون هناك شبه اتفاق بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن

العرقية لعبت دوراً معوقاً في التطور الاجتماعي في بعض الدول المتخلفة والنامية على حد سواء، خاصة أنها تتضمن العديد من الجوانب السياسية والاقتصادية ، والأيديولوجية التى تضم مجمل المشكلات المتصلة بكل العلاقات المتبادلة بين المجتمعات ذات الأصول العرقية ، والعلاقات داخل أى فئات عرقية .

ونستطيع أن نتخذ من أفغانستان نموذجاً في آسيا فيما يبدو من صراعات سياسية في نظام الحكم وصلت إلى القتال بين المجموعات العرقية.

فقبائل الباشتون يمثلون حركة طالبان وعددهم يقترب من نصف عدد السكان البالغ ١٨,٤ مليون نسمة (تقديرات ١٩٩٥) ، بينما يمثل كل من الطاجيك ٢٥٪ من عدد السكان ، والهزارة من ١٢٪ إلى ١٥٪ والأوزيك نحو ٩٪ ، وهم يعارضون هذه الحركة هذا بالإضافة إلى الأقليات من مجموعات شاهار، إيماق ، والتركمان ، والبلوخ . (الزوكة : ص ٤٢٨)

الملاحظ أن تعقد المشكلات العرقية في الصراع السياسى داخل الحدود الوطنية أصبح يتجاوزها إلى دول الجوار ، وهو مغزى له معناه في تضامن النزعة العرقية.

ويعرف هذا المصطلح – أى النزعة العرقية – بأنه مجموعة المنظمات التقليدية المنبثقة عن النظام القبلى ، والمتصلة بروابط الدم ، ونظام القرابة ، وأنماط الثقافة وموقعها من الآخرين .

لقد أصبح هذا المفهوم في مضمونه يعمل معناً أيديولوجياً يعبر عن اشكال الوعى لمرحلة من مراحل البناء الطبقى وهو في مفهوم " أبنركوهن Abner Cohen " يقول : إن الظاهرة المسماة بالنزعة القبلية المعاصرة ليست نتاجاً لصراعات العرقيات بعد الاستقلال ، وإنما نتيجة تفاعلها مع بعضها البعض في سياق سياسى جديد ، و هي ليست نتيجة لنزعة

محافظة بل للتغير الاجتماعي السكانى الذى نشا عن الصراعات والولاءات المقسمة داخل الدول المستقلة ، وفي حوار " كوهن " مع الباحث الكينى " أوكوت بيتك Okot Pbitek " حول الصراعات العرقية في أفريقيا يقول : إن من التضليل أن نفسر المشكلات الاجتماعية والسياسية في افريقيا على إنها نزعة قبلية ، وإنما هي مشكلات عامة ، ولذلك يقترح حذف مصطلح قبيلة من المفردات السوسيولوجية ، ويعلل بأنه مصطلح يعنى الإزدراء ، لأنه يصف أوضاع بدائية وهمجية (روزا : ص ٦٠) .

ولكن ما هي القبيلة ؟

إن مصطلح Tribe في اللغة الإنجليزية ، وقبيلة باللغة العربية تعنى اتحاد مبدئى لعدد من جماعات القرابة تتجمع لتستغل وتدافع عن منطقة نفوذ محددة مشتركة بين تلك الجماعات (Gouldeliér : P. 373) والواقع ان هذا المصطلح يثير وسط المثقفين الإفريقيين رد فعل سلبى ، إذ ترتبطان بالبدائية والتخلف وفي الأدبيات السوسيولوجية إزداد استخدام تعبير الجماعة العرقية بدلاً من القبيلة ، الشئ الملفت للنظر حول مفهوم القبلية إن لم يعد يعكس مستوى التطور الاجتماعي والاقتصادي اليوم ، والدليل على ذلك ما نشاهده من تطور سياسى في بناء الدول الحديثة لا يعكس المجتمع المحلى العرقي ، ولكنه تعدديأ في طبقاته ، وحراك المثقفين منه ، ولكن هذا لا ينفي داخل بناء الدولة السياسى نزعة قبلية لا يمكن تجاهلها او إنكارها في نظم الأحزاب السياسية ، ففي معظم بلدان إفريقيا الإستوائية تأسست أول المنظمات السياسية على أساس عرقى ، ولفترات طويلة (روزا : ص ٦١) .

كان في نيجيريا منظمة الإيجبى أومو أدودوا Egbe Omo Odudwa التى كانت توحد اليوروبا ، واتحاد الإيبو ، وغيرهما من

المنظمات ، وفي الكونغو كان هناك اتحاد الباكونغو او الأباكو Apako (اتحاد حفظ ووحدة ونشر لغة الكسكونغو) ، وفي تنجانيقا ، كان هناك الباهايا Bahaya والسوكوما Sukuma وغيرهما من الاتحادات القبلية ، وفي كينيا ، كان هناك العديد من منظمات الجماعات العرقية (وسط الكيكويو والكامبا Kamba والليو Luo والبالوهيا Baluhya وغيرهم من الشعوب) .

واتحاد الليو Luo Union في كينيا نموذج لبرنامج الاتحادات العرقية فلائحته تتضمن الأهداف الآتية :

(١) تشجيع وتدعيم المساعدة المتبادلة والتفاهم المتبادل بين كافة افراد" الليو " حيثما يعيشون.

(٢) إيجاد طرق ووسائل تطوير المناطق التى يسكنها الليو بكافة الطرق ، اجتماعياً وتعليمياً واقتصادياً .

(٣) تعزيز وتطبيق العادات المقبولة من الحضارة الحديثة في حياة الليو ، والمقاومة الجادة لتلك العادات التى يمكن أن تسئ إلى " الليو " ، وحماية رفاهيته حيثما يوجدون .

(٤) التعاون مع السلطات في تنفيذ المشروعات والخطط التى تهدف في نظر الاتحاد إلى الارتقاء ببلاد الليو بأسرها .

(٥) إقامة المطابع ، ومحاولة بيع الكتب وفتح المكتبات أمام الشعب ، ونشر الصحف والمجلات والنشرات وغيرها ، وبناء المستشفيات والمستوصفات وقاعات الاجتماع .. الخ ، والقيام — سواء بصورة مستقلة أو بالاشتراك مع السلطات المحلية أو المركزية — بالأنشطة التى يمكن في رأى الاتحاد أن تشجعا لتقدم الاقتصادي و / أو الاجتماعي للبلاد ككل ، ولأى جزء منها ،

على الا يلحق هذا الوضع الأخير الضرر باى شعب آخر مهما كان ، أو بالبلاد ككل ، وكان للاتحاد حق شراء الأرض أو امتلاك العقارات بوسائل أخرى .

رغم إتساع أهداف هذه المنظمات العرقية . فإنها كانت في النهاية تحول دون القضاء على الانعزال القبلى ، وتشجع على تقوية الخصوصية العرقية ، التى أدت في بعض الأحيان إلى ازدياد حدة العقلية القبلية ، وتأخير عمليات الاندماج الوطنى (روزا : ص ٦٣) .

-التحيز العرقي :-

يعرف التحيز في ضوء علم الاجتماع بانه موقف سلبى معاد تجاه جماعة ، أو اتجاه أعضائها ، وهو يتميز بالمعتقدات النمطية ، وهذا الموقف ينشأ عن العمليات التى تدور داخل من يتبناه أكثر مما ينشأ عن الاختيار الواقعى لصفات الجماعة .

كما يعرفاه " برنارد بيرلسون " و " جارى شتاينر " بانه : موقف معاد واضح لجماعة عرقية محددة أو لأحد أفرادها .

ويذهب " دافيد كريسن " و " كراتشفليد " وبلاتش . تعريف التحيظ من وجهة نظر علم النفس بأنه ، موقف عدائى تجاه موضوع ، ويميل لأن يكون نمطياً بدرجة كبيرة ، ومشحوناً عاطفياً ، ولا يسهل تغييره بالمعلومات المضادة .

بالرغم من اختلاف وجهات النظر حول تحديد مفهوم التحيز إلا أنه يشير إلى نمط يعبر عن موقف عدائى عام نحو كل ما هو أجنبى أو غريب ، بما في ذلك جماعة عرقية بأسرها ، وهذا الموقف هو موقف لا إرادى ، ولا تدركه الذات نفسها ، والأهم من ذلك انه موقف ذو طبيعة مستقرة للغاية .

وفي مقال " إيجور كوهن " يعرف التحيزات العرقية من وجهة نظر

سيكولوجية بقوله :

" سـواء أراد النـاس ذلـك أم لا ، فمـن المحـتم أن يـدركوا ويقيمـوا الأعـراف والتقاليـد ، وأشـكال السلوك الغريبـة عـنهم مـن خـلال منظـور أعـرافهم الخاصـة ، والتقاليـد التـى نشـأوا فيهـا هـم أنفسـهم ، والنظـر إلى ظواهر ووقائع ثقافة أخرى، وشعب آخر من خلال منظور التقاليـد والقـيم الثقافيـة لشعب المـرء نفسـه ، هـو مـا يطلـق عليـه أيضـأ تعـبير " التمركـز العرقي " في لغة علم النفس الاجتماعي .

والأعراف الغريبة لا تبدو في بعض الأحيان غير معقولة فحسـب ، بـل وغير مقبولة أيضاً ، وبالطبع فإن ذلك شئ طبيعـى ، مثـل الخلافـات نفسـها التـى تفـرق بـين الجماعـات العرقيـة وثقافتهـا ، التـى تشـكلت في ظـروف تاريخية وطبيعية بالغة التعقيد.

إن حقائق المشاكل لا تبدو إلا عندما يجرى الإعلاء مـن شـأن مـا هـو متـوهم ، وتحويلـها إلى موقـف نفسـى معـاد مـن جماعـة عرقيـة بعينهـا ، والـذى يعمـم نفسـياً، ثـم نظريـاً كسياسـة للتمييـز ، وهـذا هـو التحيـز العرقي.

الواقع أن " كوهن " في تقصيه لجذور التحيزات العرقية يؤكد أنها لا تكمن في الخصائص البيولوجيـة للشعوب ، ولا في الخصوصيات النفسية لأذهانهم، بل أنها تنشأ من جراء عوامل نفسية واجتماعية .

وفي نقـد " أ. بجرامـوف " آراء علمـاء الـنفس البرجـوازيين في جـذور التحيـزات العرقيـة والقوميـة نجـده يركـز علـى أهميـة السـياق التـاريخي للوضع الطبقى في المجتمع الذى تعيشه .

ويمكن القول أن مشكلة التحيزات العنصرية وما شابهها هي ظاهرة لتراكم الاستعمار الأوربى والاستغلال وفي نفـس الوقـت سـتظل مرتبطـة بوعى الناس طالما هي مؤثرة بشكل واضح في حياتهم اليوميـة ، لـذلك فـإن التحيزات هي في الأساس مشكلة اجتماعية وليست نفسية .

وقد لفت " كوهن " الانتباه إلى هذا الجانب ، فالجماعات العرقية الصغيرة ، تظهر في رأيه قدراً من التماسك أكثر من الجماعات الكبيرة ، لأن التمييز في حد ذاته يشجع هذا التماسك بالموقف السلبى ، كما ينمى فيها إحساساً حاداً بالإنغلاق ، وهو الإحساس الذى يزيدهم تقارباً ، ويدفعهم المساندة بعضهم البعض لدعم الموقف المعادى الذى يتخذه باقى المجتمع ضدهم .

ويبحث العديد من الباحثين عن مصادر التحيز والتعصب العرقي في الجانب الذاتى للفرد أكثر مما يبحثون عنها في العلاقات الاجتماعية ، فالبعض ينطلقون من لا عقلانية التحيزات العرقية ، وبالتالي فإنهم يفسرونها بخصائص السيكولوجيا الشخصية ، فعالم النفس الأمريكى " ج. و أولبورت " يرى أن سببها يكمن في ميل النفس الإنسانية إلى التعميمات الخاطئة والعدوات المغلوطة ، وإحدى هذه النظريات هي نظرية الإحباط والعدوانية، و هي التى تتألف من حالة من التوتر والاستثارة — العدوانية — التى تبعثها مشاعر سلبية من نوع ما ، وللتنفيس عن هذه الحالة ، فإن أى شخص يمكن أن يصبح هدفاً لها ، كما أن نظرية الإحباط والخذلان في علم النفس الاجتماعي تستخدم عندما يدور البحث عن سبب المصاعب الموجودة من جماعة عرقية ما ، وتاثيرها في جماعة اخرى ، ويستخدم عالم الاجتماع " موريس جليلى " هذه النظرية بالتحديد في تفسير المواقف المعقدة من جانب الشعور في داهومى الشمالية تجاه الجنوبيين .

والعلاقات العرقية المتبادلة تتفاقم بوجه خاص أثناء الأزمات السياسية الداخلية ،وطبقاً لنظرية الإحباط فإن الاستثارة يمكن أن تخرج تجاه اى موضوع ، إلا أنها تكون في الواقع موجهة ضد المجتمع الذى يوجد نحوه صراع ، وببساطة فإن موقف الصراع يؤدى إلى أشكال اخرى ، كثيراً ما تكون أكثر عدوانية ، وهكذا فإن نظرية الإحباط لا تفسر أصل التحيز

العرقي ، على الرغم من أنها تساعد إلى حد ما في فهم آلياته .

وتحاول نظرية الإسقاط والشخصية المتسلطة تفسير أصل هذا التحيز من زاوية التحليل النفسي ، وعلى سبيل المثال ، فإن هاتين النظريتين تعتمدان على " نظرية فرويد " * فهما تفسران التحيز على أنه ظاهرة ذات سمات عميقة للشخصية ، و هي سمات تشكلت في الطفولة المبكرة ، ولكن هذه النظريات أيضاً لا تكشف للناس الجذور الاجتماعية للتحيزات العرقية .

ولكن عندما تصبح التحيزات قاعدة للسلوك الاجتماعي ، فإنها لا تفرق بين الناس فحسب ، وإنما بقدر ما تحول الانتباه بعيداً عن المشكلات الاجتماعية الحقيقية ، و هي بهذا الشكل تساعد الصفوات الحاكمة على الإبقاء على فرض سلطاتهم على مجتمعاتهم ، ويقدم لنا التاريخ أمثلة إنماء التحيزات العرقية إلى درجة المعيار المقبول رسمياً ، وعلى سبيل المثال فالعداء للسامية في ألمانيا النازية كان قاعدة اجتماعية من هذا النوع ، وأيضاً النزعة العنصرية في الحقبة الاستعمارية لجنوب إفريقيا دعم موقف البيض ضد المواطنين السود ، وكثيراً ما استخدمت الطبقات البورجوازية التحيز العرقي من أجل تدعيم بقائها ومكانتها (روزا ١١٠ — ١١٥)

- النزعة القبلية ومحاولة الاحتواء :-

حاول العديد من رؤساء الدول الأفريقية ورؤساء الأحزاب والكتاب فيها احتواء مشكلة التحيز العرقي في البناء السياسى للدولة ، فكانت المقترحات تتعلق بالحقوق السياسية للمواطنين ، وبالمواقف من الشوفينية Chauvinism ، وتعنى بها - الغلو في التعصب القبلى - بالإضافة إلى

سيجموند فرويد : مؤسس علم التحليل النفسى Psychoanalysis له نظرياته المعروفة فى الشذوذ العقلى ، والأحلام وعلاقتها بالجنس .

التحيز العنصرى ، والنزعة الإقليمية ، والانفصالية ، ومشكلة الأقليات القومية ، وفي ضوء هذه المواجهة تحدد دور مهام الأحزاب في تطوير الوعى القومى بالذات من أجل بناء مجتمع جديد .

لقد جاءت المبادئ الرئيسية للتعامل مع المشكلات العرقية في إفريقيا الاستوائية ، تنعكس في دساتيرها . وهناك شبه إتفاق بينها على أن الهدف الرئيسى هو توحيد الجماعات العرقية العديدة ، وبناء وحدة قومية ، وعلى سبيل المثال تنص المادة (٤٥) من دستور جمهورية " غينيا " على أن اى فعل من أفعال التمييز العنصرى، وأيضاً اى دعاية ذات طابع عنصرى أو إقليمى ، ستعاقب بواسطة القانون . ومن أجل إقامة وتدعيم وحدة غينيا ، فإن الجمهورية ستحارب كل إتجاهات ، ومظاهر الشوفينية التى تعتبر بمثابة عراقيل خطيرة أمام تحقيق هذا الهدف .

وفي " مالى " ينص دستور ١٩٧٤ على أن الجميع أمام القانون سواسية دون تفرقة بسبب الأصل أو العنصر أو اللغة أو النوع أو الدين ، أو المعتقدات ، وأن اى فعل من أفعال التمييز العرقي أو العنصرى أو ال ديني ، وأيضاً اى دعاية إقليمية من شأنها أن تعرض للخطر أمن الدولة أو سلامة أراضي الجمهورية ستعاقب بواسطة القانون ، كما جاء دستور " كينيا " أكثر تحديداً بمعنى أن كل شخص في كينيا مؤهل للحقوق والحريات الأساسية ، مهما كان عنصره أو قبيلته او موطنه الأصلى أو محل إقامته أو غير ذلك من الأمور المحلية أو آرائه السياسية أو لونه أو عقيدته أو نوعه وبموجب المادة ٢٩١ من مشروع دستور " نيجيريا " عام ١٩٧٦ ينص على تحريم التمييز على أساس الوطن الأصلى أو الدين أو المكانة أو الأصول أو الروابط العرقية أو اللغوية (روزا : ١٤١ — ١٤٢)، الواضح من الشكل الدستوري لبعض دول إفريقيا الاستوائية هو رفض النزعة القبلية وعلى ما ينعكس ايضاً على برامج الأحزاب السياسية فيها .

وبالنسبة لبرامج هذه الأحزاب نجد حزب العمل الكونغولى في

اجتماعه الموسع (فبراير / مارس ١٩٦٦) يعلن رفضه لروح العشائرية * التى تقسم الأعضاء إلى جماعات متنافرة ، كما يعلن في نفس الفترة الحزب الحاكم في كينيا ان برنامجه يسعى إلى تحطيم الحواجز العرقية واللغوية والعنصرية والثقافية .

ولقد نهجت " سيراليون " واللجنة العسكرية في أثيوبيا نفس نهج جيرانها في مواجهة المشكلات العرقية ، ففي عام ١٩٧١ أعلن " سيادبرى " تحريم القبلية بعد أن اقترنت بالفساد ، وأصبح السلوك القبلى عملاً إجرامياً ، لذلك منع جمع الأموال على أساس من رابطة الدم ، ومنع استخدام مسلسل النسب في التعريف بالأفراد ، و هي من الأمور التى يجيدها الصوماليون ، كما منع الأفراد من التعبير نحو عشيرتهم ، لقد ساد اعتقاد عام بان النظام الحزبى القائم على القبيلة قد تسبب في تدمير المجتمع الصومالى ولذلك اختبار " سيادبرى " مجلس وزرائه في بداية حكمه من كل العشائر (نجوى: ص ٨) .

والسؤال هنا : هل استطاعت الدساتير وبرامج الأحزاب أن تنزع القبلية من بنائها الثقافي ؟

قد تكون الإجابة - هنا - لها دلائل من دراسة الصفوة العشائرية المحيطة بالرؤساء في غالبية الدول الأفريقية ، و هي تؤكد الأساس العرقي في إحكام السيطرة على السلطة ، ولدينا من الشواهد ما يؤكد ذلك ، ففي

---

* يعنى مصطلح عشيرة Clan فى الدراسة الإنجليزية مجموعة من أفراد من الجنسين يرتبطون ببعضهم البعض على أساس خط النسب الواحد ، سواء كان ذلك يمثل حقيقة أو صورة افتراضية ، وهو الأمر الذى يفرض عليهم التزامات مشتركة ، ومع ذلك فهذا المصطلح يستمد به علماء الأنثروبولجيا الأمريكان بما تعى نسب الأفراد عن طريق الأم ، أما العشيرة التى ينتسب أفرادها عن طريق الأب فيطلقون عليها اسم Gens ومن صفات العشيرة التوحد الجماعى فى الصراع العسكرى السياسى ، والتعاون الاقتصادى ، كما يكون لهم توتم واحد يتوحدون حوله .

بداية حكم " سيادبرى " للصومال كان لا يميل إلى نزعة الانتماء القبلى ، وكان يسعى إلى الحد منه على المستوى العام ، وربما يرجع ذلك إلى إنتمائه إلى قبيلة ليست ذات وزن قيادى في المجتمع الصومالى ، ولكن عنصر العشائرية الصومالية ظل عاملاً قوياً وفعالاً على المستوى غير الرسمى .

ولنا أن نتصور هذه العشائر أنها ليست جماعات عرقية منفصلة ولكنها تتكون من أفراد تربطهم صلة القرابة داخل إطار قوى من الثقافة واللغة المشتركة ، ولها نظمها التقليدية في الريف ، كما لها تأثيرها في القطاع البيروقراطى في الدول وقطاع الأعمال ويشكلون حلقة مرتبطة بمصالحها ، ورغم تحريم القبلية على المستوى الرسمى ، إلا أن " سيادبرى " كان يعتمد سراً على الروابط القديمة معهما كأساس للحكم ، واستطاع أبناء عشيرته أن يناوروا ويفوزوا بأكثر المراكز حساسية في الدولة (نجوى :ص ٨ — ١٤) .

وحينما ننظر إلى الثقافة العرقية في بناء القوى ، نجد أهم المؤسسات التى تتضح فيها هو الجيش وهو يمثل نظاماً له خصوصيته خارج نطاق المجتمع التقليدى ، وتتضح هذه الحقيقة في البلدان المتخلفة اقتصادياً وثقافياً ، يضطر الضباط بحكم تدريبهم التعرف على التقدم التقنى في البلدان الأخرى ، ويهتمون بإضفاء الصبغة العصرية على الجيش ، ومن ثم فإن فئات الضباط تتطلع إلى احتياجات التطور الاجتماعي ، وتنمية مجتمعاتها بما يخلق أوضاعاً مواتية لتدخل الجيش في السياسية ، وإن كان العامل العرقي يلعب دوراً هاماً في الانقلابات العسكرية .

فمن المعروف أن الخصائص المميزة للجيوش الأفريقية هو تكوينها العرقي ، فهي لا تتألف من كافة فئات الشعب ، ولكن يتم اختيارها على أساس انتقاء سياسى ، ففي الممتلكات البريطانية في غرب إفريقيا ، كان الضباط يجندون من بين السكان الأكثر تطوراً في المناطق الجنوبية في

غانا ونيجيريا . بينما كانت الرتب الدنيا تجند من بين الجماعات العرقية الأكثر تخلفاً من الناحية الثقافية ، وتتضح هذه الحقيقة في غانا على سبيل المثال ، كان ٩٢ بالمائة من الضباط ينتمون عرقياً إلى المناطق الجنوبية والساحلية ، أى من البيئات الأكثر ثقافة ، بينما كان ٦٢ بالمائة من الجنود ينتمون إلى المناطق الشمالية التى تبدو في مرتبة أقل ثقافياً كما تتضح هذه الظاهرة أيضاً في نيجيريا ، فقد كان الأغلبية الساحقة من رتب الضباط (عام ١٩٦٠) من الذين ينتمون إلى الإيبو ، أى من المناطق الأكثر تطوراً أيضاً ، وقد لاحظ " جيمس كولمان ، وبلونت برايس " الخبيران الأمريكيان في الشئون الإفريقية أن انتقاء الرتب كان يخضع لمدى ولاء القبائل سياسياً .

ويقول الكاتب الإنجليزى " وليام جوتريدج " ، في توصيفه للموقف في شرق إفريقيا ، أن الأفضلية في التجنيد كانت للأميين ، على أساس أنهم اكثر إذعاناً للانضباط العسكرى ، ولذلك حسبما يقول ، كانت هناك نسبة في قبيلة " الباجاندا " في كتيبة البنادق الإفريقية الملكية في أوغندا ، رغم أنهم من أكثر الشعوب تطوراً في البلاد ، وفي شرطة كينيا ، كان تمثيل الكيكويو — وهم الذين شاركوا في مقاومة الاستعمار البريطانى — اقل من واحد في الألف ، كما لم يكن هناك سوى قلة من " الكيكويو " بين الجنود ، بينما كانت الأغلبية الساحقة من الضباط ينتمون إلى " الكامبا".

رغم أن كثيراً من الإنقلابات العسكرية التى عانت منها إفريقيا في العقد الماضي - وما زالت - كانت ترجع إلى المشكلات الاجتماعية الاقتصادية المعقدة ، وإلى الأزمات السياسية الداخلية الممتدة ، وإلى عدم مصداقية كثير من الزعماء وإلى خيبة أمل الجماهير العريضة إزاء النتائج الأولى للاستقلال، وإلى أشكال الفساد واستغلال النفوذ من ظهور البورجوازيين الجدد ، إلا أن التناقضات العرقية كان لها اثرها في كل الانقلابات العسكرية تقريباً ، كما كان ينعكس على تماسك الجيش

ووحدته في اللحظات الحرجة (روزا : ص ٩٨) .

ما يمكن أن يقال بالنسبة للعرقيات في أفريقيا يثير الكثير من التصورات النظرية للتعامل مع أبعاد هذه المشكلة ، ومدى إمكانية تطبيق المبادئ العامة للتغير الاجتماعي على النظم القبلية ، وكشف الطبيعة والمضمون المزدوج في الاندماج القومى لها . ونستطيع القول أن تحليل جوهر ومصادر التناقضات والتحيزات العرقية في ضوء الموروثات الثقافية من الصعب انتزاعها بقراءات نظرية ، دون دراسات إمبريقية في أنماط المؤسسات التربوية والسياسية والاقتصادية والعسكرية في هذه الدول .

الفصل الخامس

سيكولوجية العرقيات

سيكولوجية العرقيات

ما زال الجانب النفسى " السيكولوجى " في البناء العرقي للإنسان من أهم عوامل وحدة الجماعات وتمركزها نحو الذات ، والواقع أن الاهتمام بالدراسات العرقية كان موضع اهتمام علماء الأنثروبولوجيا الذى ينصب على دراسة السلالات البشرية لتصنيفها فيزيقياً وثقافياً .

إلا أن مناهج هذه الدراسات كانت تستخدم لأهداف سياسية وعسكرية واقتصادية ، ومن ثم كشفت عن أن المشكلة العرقية هي مشكلة سلوكية ترتبط بالتعصب للذات المتفوقة على الجماعات الأخرى ، وهو ما أدى إلى توظيفها في آليات الأزمات السياسية .

ويمثل هذا الاعتقاد جانباً أساسياً في توحد الجماعة في صراعاتها مع الأخرى ، وعلى سبيل المثال استطاع النازيون الألمان أن يجعلوا من تفوق جنسهم الآرى حشداً نفسياً للشعب الألمانى ضد العنصر السامى لليهود كأحد عوامل تبرير الاضطهاد لطردهم من ألمانيا ، وهو نفس ما قام به اليهود (الصهاينة) من اضطهاد ضد العرب في فلسطين بهدف تبرير طردهم من أراضيهم ، وحينما ننظر إلى خريطة الصراعات في آسيا ، وشبه جزيرة البلقان وافريقيا نجد أن آليات الصراعات تحركها الموروثات الثقافية للعرقيات .

وبداية نود أن نوضح ما نقصده بالعرقيات ، وهو ما نعنى به الجماعات التى تنتمى إلى خصائص بيولوجية مشتركة ، وهو مصطلح يختلف تماماً عن مصطلح الأمم كالأمة العربية والأمريكية والفرنسية واليابانية والألمانية . وهكذا .. كما تختلف أيضاً عن الأسر اللغوية ، كالآرية واللاتينية والسامية .

ولكن السؤال هنا : ماذا عن العلاقة بين الدراسات السيكولوجية

والعرقيات ؟ وللإجابة نستطيع أن نحددها في عشر نقاط :

النقطة الأولى : البنية الفزيقية : لقد بدأ الاهتمام بدراسة السيكولوجية العرقية بالخصائص الفيزيقية والبيولوجية للإنسان وعلاقتها بالخصائص الجسمية ، إلا أن نتائج هذه الدراسات لم تقدم تفسيراً مقنعاً . وربما تكون البداية لهذا الاهتمام مع المقال الذى نشره Gobineau في منتصف القرن التاسع عشر بعنوان : " مقال عن تبعية الأصناف العرقية البشرية " ، حاول فيه تأكيد العلاقة بين الخصائص العرقية للإنسان والحضارة ، إلا أن هذا المقال كان يتضمن تحيزه للعرق الآرى في بناء الثقافة الحضارية ، ولقد أدى هذا المقال إلى توجيه " لينتون " نقده الشديد لتحيزه العلمي وتحزبه الأيديولوجى، وفي الوقت نفسه قدم " لينتون " الأدلة على تبرير أفكاره مستشهداً بقبائل الأدغال في بورما وهم قبائل بدائية ينتمون إلى أشكال جسمية للصينيين ، ومع ذلك فإن الصينيين أصحاب حضارة عكس قبائل أدغال بورما ، وهذا يعنى أنه لا علاقة بين خصائص الجسم والعرق وبناء الحضارة ، كما قدم مثالاً آخر من المناطق الجنوبية من الولايات لمتحدة الأمريكية لاحظ فيها أن قبائل " الأباش " التى تنزع إلى القتال والحرب تنتمى إليها قبائل البويبولس التى تميل إلى الهدوء والسلام ومن ثم فالأباش والبويبلوس ينتميان إلى عرق واحد ، ومن هنا يبدو أن الخصائص الثقافية تختلف بين الجماعات من نفس العرق الواحد .

ومع ذلك ، ظل ميدان الأنثروبولوجيا يشيع فيه الاهتمام بمناهج علم النفس في دراسة الخصائص البيولوجية والفيزيقية للإنسان وعلاقتها بالشخصية وسمات الذكاء وتباين المزاج الفردى .

لقد بدأ علماء الأنثروبولوجي محاولاتهم الأولى في تحديد العلاقة بين الأشكال الفيزيقية والبيولوجية للإنسان وخصائصه النفسية مع

الأعمال المبكرة للرواد الأوائل " جوبينو Gobineau " ، " شلدن Shelden " وزملاؤهم .

وتعتبر أبحاث " شلدن " خطوة إلى الأمام فيما يختص بوصف أنماط البنية الفيزيقية والضروب المزاجية المختلفة للإنسان ، وما زالت مثار جدل بين علماء النفس ولا يمكن اعتبارها ثابتة بالبرهان . خاصة أن هؤلاء العلماء أهملوا الجانب الاجتماعي في تفسيرهم ، وعلى ذلك يذهب " رالف لينتون " إلى افتراض صحة هذا الزعم إذا توافرت ظروف اجتماعية معينة ، وعلى سبيل المثال ففي المجتمع الصغير المنعزل درج علماء النفس حصر تفسيرهم على الزواج في نطاقه الضيق نسبياً ، هذا النطاق يبدو على درجة ملحوظة من التجانس في الخصائص الفيزيقية بين أعضائه ، يرافقه تجانس في السمات السلوكية التى تتأثر بعامل الوراثة . إن مجتمعاً كهذا يمثل ، في الواقع ، عائلة موسعة إذا استمر الزواج محصوراً ضمن نطاق هذا المجتمع، ليس من المستبعد أن يكون الشبه بين أعضائه من الناحيتين الجسمية والسيكولوجية أشد تشابهاً في ضروب السيكولوجية العرقية ، ومهما يكن من أمر ، يجب أن يتضح في أذهاننا أن اقتران النواحى الجسمية بالنواحى السيكولوجية في المجتمعات البشرية المنعزلة لا يمكن أن يقيم الدليل على وجود ظاهرة مماثلة في مجموعات بشرية اكبر وأشد تبايناً من المجموعات الصغيرة المنعزلة ، اى فيما يعرف بمصطلح " الأصناف العرقية البشرية ".

النقطة الثانية: لون الجلد : ثمة ملاحظة اخيرة يوردها " اوتو كلينبرج Otto Klineberg " في هذا الصدد ، و هي : إذا كانت الفروق التشريحية التى تؤلف أساس التصنيف العرقي تعود في الأصل إلى عوامل مرتبطة بأثر البيئة الجغرافية، فإن ذلك يجب ألا يحملنا على الافتراض بأن لهذه الفروق دلالة سيكولوجية ، ولتوضيح هذه النقطة

نستشهد بالمثال المحدد الآتى : من الظواهر الشاسعة أن التباين في لون الجلد قد يعود إلى مظاهر متفاوتة لعملية الانتقاء ترتبط بأثر أشعة الشمس الأكتينية ، فإذا كان الجلد قليل الاختضاب ، كما هو الحال في أوربا الشمالية ، فإن ذلك ميزة تساعد على البقاء نظراً لأن الجلد يكون أقدر على امتصاص الأشعة الأكتينية الضعيفة نسبياً ، والعكس صحيح ، أى ان لون الجلد في المناطق الحارة يعتبر ميزة تساعد على البقاء نظراً لأن الاختضاب يقى الجسم من احتمال امتصاص قدر كبير من الأشعة ، ومن المتوقع ، بعد انقضاء زمن كاف ، أن يكتسب أصحاب الجلد الأبيض قدرة على البقاء في المناطق الشمالية ، وذوى الجلد الملون قدرة على البقاء في المناطق الحارة ، وفي ظروف كهده لا نجد سبباً يحملنا على الافتراض بأن العوامل السيكولوجية لعبت أى دور هام في تطور الفروق التشريحية ، وبناء على ذلك ، ليس هناك ما يبرر لنا أن نتوقع وجود أية علاقة بين سمات الشخصية وبين مقدار الصبغ أو أى اختضاب آخر في الجلد .

وواقع الأمر ، أن الدراسات التى حاولت ربط العلاقة بين العرق والخصائص السلوكية للإنسان ، أسفرت عن تعقيدات في هذه المشكلة ، مما أدى إلى عزوف الكثير من العلماء الاجتماعيين والبيولوجيين عن قبول الرأى الدارج الذى يقول بأن الأصناف العرقية تختلف في صفاتها العقلية الموروثة وهو ما أدى إلى محاولات جديدة في الاختبارات العقلية (لينتون : ١٢١ ، Linton : P. 61 – 62).

النقطة الثالثة : الاختبارات العقلية : إن الطريقة القائمة على استعمال الاختبارات العقلية في دراسة الفروق الثقافية للعرقيات لا يزال مثار جدل على ما يبدو ، وإن كانت هذه الاختبارات تتمتع بقدر كبير من الموضوعية ، خاصة أن ما توصلت إليه من نتائج يمكن التحقق منها عن طريق الدراسات التتابعية وإجراء اختبارات على عينات تكاد تشبه

الفئات التى أجريت عليها الدراسة الأولى . ولاشك أن النتائج الكمية لهذه الدراسات يمكن أن تكون أساساً لتحليل إحصائى يساعدنا على الحكم على الفروق بين الشعوب أو الخصائص العرقية ، في ضوء تحقيقها لمعايير إحصائية ذات دلالة معينة . على افتراض النتائج الموضوعية لهذه الدراسات يمكن أن تلقى الضوء على متوسط الأداء وأيضاً على مدى التباين في التقديرات والنتائج التى يحصل عليها أفراد العينات التى يجرى عليها الاختبار .

ولكن هذه النتائج المترتبة المتباينة لا يمكن أن نعزوها باطمئنان إلى عامل الوراثة إلا إذا كانت الظروف البيئية التى يعيش فيها الأفراد المعنيون أو الجماعات المعنية متشابهة إلى أبعد حدود التشابه ، فإذا كانت الفئة التى نجرى عليها اختبارات عقلية متجانسة نسبياً ، فإن التباين الكبير في العلامات التى نحصل عليها من تطبيق هذا النوع من الاختبارات يشير — على نحو لا يكاد يتطرق إليه أى شك — إلى وجود تباين كبير في القدرات العقلية الموروثة ، أما إذا أجرينا المقابلة بين جماعتين أو مجموعتين سكانيتين متمايزتين ، فإنه يكاد يكون من المتعذر إيجاد هذه الدرجة من التجانس ، ولذا ينظر في مثل هذه الحالات أن تكون الفروق في علامات الاختبار عرضة لتفسيرات شديدة التباعد (Linton : PP. 66 – 67) .

النقطة الرابعة : الدافعية : هناك نقطة أخرى يثيرها " أوتو كلينبرج Otto Klinberg " و هي أن الجماعات التى تنتمى إلى خصائص بيولوجية مشتركة لا تقترن بالنواحى السيكولوجية ، ولكن ثمة بعض الفروق المرتبطة بها وبدوافع الإنسان وبيئية الثقافية ، وبخصوص الدافعية ، لابد أن نحدد دلالة معناه هنا وموقعه من الثقافة ، فالدافعية تعنى انفعال حركى نظرى أو مكتسب ، شعورى أو لا شعورى يشير إلى نشاط الفرد للأداء والإنجاز وتحقيق غاية ، وينشأ داخل الفرد

نتيجة لخبرته في الحياة ، وعلى ذلك فقد يكون الدافع ذاتياً Intrinsic Motive حينما تكون مظاهر النشاط التى يحدثها مقصورة في ذاتها ، وقد يكون عرضياً أى Extrinsic Motive ومظاهر النشاط الأصلية فيه لا تقتصر في ذاتها بل تكون بواسطة أو وسيلة لشئ آخر ، ويقودنا موضوع الدافعية هنا إلى السؤال الآتى هل يمكن إعداد اختبارات ذكاء تخلو كلياً من الأثر الثقافي أو البيئى لقد بذلن محاولات كثيرة لإعداد اختبارات " خالية من الثر الثقافي " ولكن من المستبعد على ما يبدو ، أن يكتب لها النجاح ، حتى لو كان محتوى الاختبارات مألوفاً أو غريباً على درجة متساوية بالنسبة لجميع فئات العينة ، فإنه يظل من المستحيل ضمان تساوى الفئات بالنسبة للعوامل الأخرى غير المباشرة ، فالفئات قد تختلف في أمور كثيرة خارجة عن نطاق محتوى الاختبار كقوة الدافع ، وشدة الرغبة في النجاخ والموقف الودى أو غير الودى تجاه المشرف على الاختبار ، ومدى الفترة المواتية الذى يجرى فيه الاختبار ، ومدى التعود على أعمال تقوم على التنافس بين الأفراد ، ومدى التعود على السرعة في إنجاز الأعمال ، إن مثل هذه الفروق مألوفة لدى جميع العلماء الأثنولوجيين، ولكن من المشكوك فيه إذا كان في مقدورهم إخضاع أثرها لقياس صحيح أو حتى لتقدير مناسب يمكنه من تقويم النتائج النهائية لمثل هذه الاختبارات، وغيرها من العوامل القائمة والمحتملة التى تؤثر على مثل هذه النتائج.

وفي ضوء هذه الاعتبارات يمكن القول بأن إعداد اختبار " خال " من الأثر الثقافي يكاد يبدو ضرباً من التناقض في المصطلحات إن لم يكن في النتائج (بدوى : ص ٢٧٥) .

النقطة الخامسة : العينة : وهناك مشكلة اخرى يثيرها " أوتو كلينبرج Otto Klinberg " حول الاختبارات السيكولوجية العرقية

واختبارات عينة البحث، وعلى حد قوله إذا تحققت اختبارات على فئة من الأطفال الإيطاليين في إحدى المدارس الموجودة في مدينة نيويورك ، ما الذى يضمن في هذه الحالة أن هذه الفئة تمثل جميع الأطفال الإيطاليين ؟ أو جميع الأطفال الإيطاليين المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية ؟ أو جميع الأطفال الإيطاليين المقيمين في نيويورك " أو حتى جميع الأطفال الإيطاليين الذين يتلقون تعليمهم في المدرسة ذاتها التى طبق عليها الاختبار ؟

الواقع أن هناك دلائل تشير إلى أن الفئات الإيطالية المقيمة في الولايات المتحدة الأمريكية قد تختلف اختلافاً بيناً بعضها عن البعض الآخر ، وفي الوقت نفسة كشفت المقابلات عن أن الفتيات الإيطاليات اللواتى يختبرن في روما يحصلن على نتائج أفضل من اللواتى يختبرن في مدينة نيويورك . كما كشفت ملاحظة أخرى أن متوسط حاصل الذكاء عند الأطفال الزنوج الذين تقدموا لاختبارات الذكاء في الولايات المتحدة تتراوح من ٥٨ في " تنسى " إلى ١٠٥ في " لوس انجلوس " .

وثمة أهمية أخرى لمقابلات الدافعية و هي التى تستخدم في الحصول على عينات من أجل استطلاع الرأى العام ، وهذا لا يعنى أن مجرد زيادة عدد الأفراد الذين يجرى عليهم الاستفتاء أو الاختبار يفي بالغرض ، ومما يثبت ذلك إخفاق الاستفتاء السياسى الذى أجرته مجلة " المختارات الأدبية " في عام ١٩٣٦م حين ادلى حوالى مليونى شخص باصواتهم ، والواقع أن اختيار عينة تمثل الواقع تمثيلاً صادقاً قد تنسحب على المجتمع الأصلى من ناحية اتجاهاته ودوافعه .

إذن تستطيع العينات المختارة إذا كانت صادقة التمثيل ، أن تكون مفيدة في قياس مدى الإنجاز أو التحصيل الفعلى في قدرات معينة ، هذا مع العلم بأنها ربما لا تكون وسيلة صالحة لقياس الطاقة أو القدرة الموروثة . وعلى هذا الأساس تسهم هذه الاختبارات في بيان مدى تخلف بعض الأفراد

والجماعات بالمقارنة مع المعايير الشائعة في ثقافة معينة ، فهي قد تميط اللثام عن نقاط الضعف في مثل حالات الزنوج في الولايات الجنوبية بالولايات المتحدة الأمريكية مثل الذين يتعرضون لمستوى متواضع للخدمات التعليمية ، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر التعليم أول مشكلة يجب أن ننظر إليها في عملية الاندماج والتفاعل بين الزنوج وسائر فئات المجتمع الأمريكى الذى يعيشون فيه ، وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن الاستفادة من نتائج الاختبارات في الحكم على احتمال وجود تفاوت في القدرة على التعلم لا يصدق إلا إذا أتيحت للزنوج الفرص التعليمية المتاحة لزملائهم من المواطنين البيض .

النقطة السادسة : الاختبارات : الشئ الملاحظ أن الانتقادات التى وجهت إلى استعمال اختبارات الذكاء في ميدان السيكولوجيا العرقية تنطبق بصورة أوضح وأقوى على معظم اختبارات الشخصية . فهذه الاختبارات تتأثر تأثراً شديداً بثقافة واضعيها ومقدميها حتى أن تطبيقها على فئات أو ثقافات أخرى يؤدى إلى نتائج قد تكون مضللة غاية في التضليل . ولا بأس في أن نستشهد بمثال على ذلك في الدراسات المقارنة بين عينتين من الطلبة الأمريكيين والطلبة الصينيين ، فقد استخدم استبيان " ثرستون Thurstone " المعد لقياس مدى اختلال الأعصاب وترجم إلى اللغة الصينية ، ثم وجه إلى الطلاب الذين يتلقون علومهم في جامعات صينية مختلفة . وتبين من النتائج أن " الاضطراب العصبى " أكثر انتشاراً عند الطلاب الصينيين منه عند الطلاب الأمريكيين الذين أجابوا عن الأسئلة المدرجة في الاستبيان نفسه . ويبدو أن الباحثين يتقبلون هذه النتيجة استناداً إلى دلالتها الظاهرية دون تحليل العوامل المؤثرة فيها ، فكانوا يعربون عن قلقهم بشأن ما يسمونه " نقص القدرة على التكيف " عند الطلاب الصينيين ، وينادون بضرورة اتخاذ إجراء علاجى على شكل

برنامج لتنمية الصحة النفسية . وليس هناك ما يبرر مثل هذا التفسير إلا إذا كانت البنود الواردة في الاستبيان تنطوى على ذات الأهمية وتنسجم مع " الإطار الثقافي " لكل من الصين والولايات المتحدة الأمريكية. وأدرك باحثون آخرون النقص في هذا النوع من الاستبيان فقد حصلوا هم أيضاً على نتائج مماثلة ولكنهم أوضحوا أن الإجابات في كثير من الحالات لم تتاثر بأى اختلال في الأعصاب ، وإنما بوجهات نظر معينة منبثقة من المبادئ والتعاليم الكنفوشوسية السائدة في الصين .

هذه الاعتبارات ، وغيرها تنطبق على أمثلة كثيرة من اختبارات الذكاء ، حتى أنه يمكن استبعاد استخدام نتائجها كوسيلة لقياس " السيكولوجيا العرقية".

ولكنها قد تنطوى على فائدة كبيرة بوصفها وسيلة للدلالة على الفروث الجماعية في المواقف التى تتحكم فيها عوامل ثقافية مختلفة (Linton : P. 73 – 74).

وهناك إذن من الأسباب التى تبرر القول : " أن الاختبارات العقلية ، سواء كانت لاختبارات قياس الذكاء أو لاختبارات الشخصية ، لا يمكن استخدامها أساساً للسيكولوجيا العرقية إستناداً على أن هذه الطريقة فيها من الثغرات والمثالب ما يجيز لنا أن نستنتج أيضاً أن الفروق العرقية في المجال السيكولوجى لم تقم على أسس سليمة ، وربما كان من المتعذر إثباتها بالبرهان . وفي الوقت نفسه يكاد يكون من الصعب أن ننكر أن هناك فروقاً سيكولوجية بين الفئات السلالية . فالركام العلمي والمتنوع والذى جمعه علماء الإثنولوجيا وتاريخ حياة بعض الأفراد الذين ينتمون إلى الأقليات كالزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية ، والتقارير التى تصف التباين في " السلوك القومى " . كل هذه تشير إلى وجود مثل هذه الفروق ، هذا مع العلم بأن هذه الطرق في المعالجة تثير مشكلات منهجية من النوع الذى يدور حوله جدل كثير ، ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الفروق لا

تشكل ما يسمى " سيكولوجيا عرقية " إذ يكاد يكون من المؤكد أنها لم تنتج من عوامل وراثية أو عرقية ، وإنما تنتج من عوامل تاريخية وبيئية . ولهذا لا يمكن لأى باحث أن يفترض أى علاقة مرتبطة بالسيكولوجيا العرقية إلا في حالة المجتمعات المنعزلة والصغيرة نسبياً التى ينحصر الزواج في داخل بنائها المحدود . أما في المجتمعات الكبرى فيبدو ، عدم صحة افتراض العلاقة بين العرق والجانب السيكولوجى (Linton : P. 66) ، ومن ثم أصبح التأكيد على أهمية البيئة على معدلات الذكاء.

لقد جاء الاتجاه التفسيرى للعلاقة بين العرق والجانب السيكولوجى تحت تأثير علماء النفس في النصف الأول من القرن العشرين ، إن كانوا يعتبرون الذكاء سمة موروثة مما يترتب عليه أن جميع الأقليات العنصرية في الثقافات الأنجلو سكسونية متدنية الذكاء على مقياس الذكاء ، وهو ما كان يؤكده عالم النفس الأمريكى ترمان Terman في إشارته إلى المكانة المتدنية لذكاء الهنود والمكسيكيين والزنوج .

وفي تفسير " جوندوزى هـ. فاساف " أن هذه الأفكار مبنية على الداروينية الاجتماعية وموجهة أيديولوجيا لصالح علم السكان لتوليد جنس بشرى صحى ، إلا إن هذا الاتجاه بدأ يتغير بعد الحرب العالمية الثانية ، وهزيمة الفاشية والداروينية الاجتماعية مما أدى بعلماء النفس إبرام اللوم عن الفرد ووضع المسئولية على البيئة باعتبارها من أهم عوامل ضعف الأقليات العنصرية في اختبارات الذكاء .

ومن هنا يرى معظم علماء النفس أن الذكاء يجب أن ينظر إليه في إطار بيئته الاجتماعية ، بمعنى أن سمة معينة قد تكون ذكية جداً في بيئة يتكيف معها الفرد ، وفي نفس الوقت لا تكون لها قيمة في بيئة مختلفة (فاساف : ص ٧٩) .

النقطة السابعة : البيئة : بداية تعرف البيئة بأنها العوامل الخارجية

التى يستجيب لها الفرد والمجتمع بأسره كالعوامل الجغرافية والمناخية من سطح الأرض ونباتات وحرارة ورطوبة ، وكذلك العوامل الثقافية التى تسود المجتمع ، والتى تؤثر في حياة الفرد وتشكل تفكيره بطابع ثقافي واجتماعى معين ، ومن هنا جاء تفسير علماء النفس على تأثير العوامل البيئية والمعيشية في معدلات الذكاء ، والدليل على ذلك ان الزنوج من الأمريكيين الذين يعيشون في ظروف بيئية ملائمة نسبياً يحصلون على نتائج عالية في الاختبارات ، في حين يحصل البيض الذين يعيشون في ظروف سيئة نسبياً على نتائج منخفضة . وهكذا يبدو أن العامل المتغير الذى يلعب دوراً حاسماً في المشكلة هو البيئة وليس العرق ، وهناك عوامل بيئية رئيسية أخرى تؤثر في نتائج مثل هذه الاختبارات ، ترجع إلى نوعية الخدمات التعليمية المتوافرة في التنشئة الاجتماعية . فإذا ألقينا نظرة سريعة على البيانات الإحصائية الخاصة بمعدل التكلفة الفعلية للطفل الواحد في المدارس الخاصة بالزنوج والمدارس الخاصة بالبيض في الولايات الجنوبية الأمريكية ، لتبين لنا فروق هذه التكاليف بين مستوى الخدمات التعليمية المتوفرة في هذين النظامين التعليميين المنفصلين .

ومن الممكن إثبات وجود أثر البيئة الاجتماعية حتى في حالة الأطفال البيض المنحدرين من أصل أمريكى أبيض . والحقيقة التى يجب أن تقال هي أن المقابلة بين الخصائص العرقية المختلفة على أساس اختبارات الذكاء ستظل موضع شك ، طالما أن التباين موجود في الفرص البيئية المتاحة للفئات المتنوعة التى تجرى عليها الاختبارات ، وهو ما تؤكده نتائج الدراسات السابقة عن التفاوت في نوعية التعليم وفرصه ، خاصة في حالة الزنوج الموجودين في الولايات الجنوبية الأمريكية . ومع ذلك فما زال التعليم لا يمثل إلا واحداً من العوامل المختلفة التى تؤثر في نتائج اختبارات الذكاء . فقد تبين من الدراسات الكثير السابقة التى أجريت حول هذا الموضوع أن هناك تفاوتاً في حاصل ذكاء الأطفال الذين يعيشون في اوضاع

اقتصادية مختلفة (Linton : P. 75) .

النقطة الثامنة : الهجرة : وثمة احتمال آخر لابد من الإشارة إليه في سياق العلاقة بين العوامل الاجتماعية ومعدلات الذكاء ، وهو أن تفوق الزنوج من الولايات الشمالية على زملائهم من الولايات الجنوبية ربما لا يعود إلى ارتفاع مستوى الخدمات التعليمية الميسرة لهم ، بقدر ما يعود إلى " عامل الانتقاء " في حركات الهجرة ، اى هجرة أذكى الزنوج من ولايات الجنوب إلى ولايات الشمال . وفي تفسير " بيترسون Peterson " و " لانيير Lanier " لمظاهر الذكاء التى لاحظاها خلال الأبحاث التى قاما بها في عدد من المدن عن العوامل الاجتماعية وعلاقتها بالذكاء بين السود والبيض تبين لهما أن البيض في " ناشفيل " مانوا يتمتعون بتفوق ملحوظ على الزنوج في المدينة نفسها ، في حين لم يتمتع البيض في شيكاغو إلا بتفوق ضئيل على الزنوج من سكان هذه المدينة ، أما في مدينة نيويورك فلم تسجل أى فروق تذكر بين الجماعتين العرقيتين ، وعلق هذان الكاتبان على هذه الظاهرة بقولهما : " يبدو أن مدينة نيويورك تشهد في ظل الكفاح الشديد من اجل افضل الجينات في العرق الأسود " . على أن هذا الراى لا يزال على صعيد الفروض ، إذ لم تتوافر بعد بيانات ملموسة تقيم الدليل على صحته . فالناس يهاجرون لأسباب كثيرة مختلفة ، ولم يثبت بالبرهان بعد أن صفوة الأفراد هم الذين يهجرون ديارهم ، أو أن أقلهم ذكاء هم الذين يلازمون مواطنهم الأصلة ، وقد اجريت سلسلة من الدراسات على هذه المشكلة ، ولكنها لم تنجح في إقامة الدليل على أن هجرة الزنوج الجنوبيين إلى الشمال جرت على أسس " انتقائية " تتصل بالذكاء . ومن جهة أخرى ، استطاع الباحثون أن يثبتوا أن هناك علاقة وثيقة بين نتائج الاختبارات التى أجريت على الأطفال الزنوج الذين ولدوا في الجنوب ثم انتقلوا للإقامة في نيويورك، وبين المدة التى قضاها هؤلاء الأطفال في

البيئة الشمالية المتفوقة، وبعبارة اخرى ، أن الأطفال الزنوج الذين هاجروا من الجنبو إلى الشمال لم يقدموا أى دليل على تفوقهم في الذكاء (كما تقيسه الاختبارات العقلية) إثر انتقالهم إلى الشمال لأول مرة . ولكنهم اكتسبوا هذا التفوق على مر الزمن نتيجة لتحسن نوعية التعليم وازدياد الفرص المتاحة لهم للتعلم في بيئتهم الجديدة .

ولعل أشهر الدراسات في هذا الميدان ، وأشدها إثارة للجدل ، هي الدراسة التى أجراها ب. ل. ولمان B. L. Wellman وزملاءه في جامعة أيوا Iowa التى سجلت عوامل أخرى على التحصيل الدراسى كالحالة الانفعالية أو الصحية للفرد أثناء تادية الامتحانات المختلفة . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه النتيجة تنسجم انسجاماً كلياً مع نتائج الكثير من الدراسات الأخرى السابقة بالنسبة لاختبارات الذكاء .

النقطة التاسعة : المحيط الأسرى : تشير نتائج اختبارات الذكاء أن ثمة علاقة بين فروق الذكاء والمحيط الأسرى وعلى سبيل المثال فابناء المزارعين والعمال اليوميين لا يحصلون في اختبارات الذكاء على نتائج مثل مستوى نتائج أبناء الأطباء أو أصحاب المصارف . ومن المحتمل أيضاً أن تسهم العوامل الوراثية في التأثير على نتائج اختبارات الذكاء ، هذا مع العلم بأن هذا الأثر لم يثبت بعد على نحو يقينى جازم . ويكفي في هذا المقام التأكيد على أن البيئة تلعب دوراً مهماً في هذه الفروق . وهناك شواهد أخرى تؤكد هذه الحقيقة تتمثل في تأثير البيئة الاجتماعية على ذكاء الأطفال بالتبنى ، وتتضح مؤشراتها من حصيلة الدرجات التى يحصلون عليها في اختبارات الذكاء ترتفع حين تشرف على تربيتهم عائلات ميسورة الحال . وإذا صح هذا الكلام فإن الوضع الاقتصادي المختلف للزنوج والإيطاليين والبولنديين والبرتغاليين وغيرهم من الذين لم يحققوا معايير الاختبارات ، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار في كل محاولة

تبذل لتفسير النتائج (Linton : P. 76).

النقطة العاشرة : اللغة : ويجب أن ننبه أيضاً إلى حقيقة أخرى ، و هي أن الكثيرين من أفراد الفئات السابقة يتكلمون لغتين ، وهذا يقف عائقاً في سبيل حصولهم على نتائج أفضل في اختبارات الذكاء ، ونذكر على سبيل المثال أنه أجريت دراسة على فئة من الهنود الذين يتكلمون الإنجليزية ولكن بشئ من الصعوبة ، وتبين من هذه الدراسة أن حاصل الذكاء عند هذه الفئة كان أقل في الاختبارات اللغوية منه في الاختبارات التى لا تتطلب قدرة لغوية عالية . أما الأطفال الهنود الذين لم يتكلموا إلا لغة واحدة (و هي اللغة الإنجليزية) فقد سجلوا تفوقاً على الأطفال الثنائى اللغة في جميع الاختبارات ماعدا اختبار الإنجاز العملى من إعداد " بنتنر وباترسون Pintner-Paterson " وتكررت هذه النتيجة في الاختبارات التى أجريت على فئات كثيرة أخرى . وخلاصة القول ، أن الأطفال الثنائى اللغة لا يتمتعون ، في معظم الحالات ، بذا ت المزيد التى يتمتع بها الأطفال الأحادى اللغة (اى لغة البنية الاجتماعية) وذلك حين تجرى عليهم اختبارات ذكاء من النوع المألوف ، أما في اختبارات الإنجاز العملى ، فإن تخلفهم يتضاءل كثيراً، وفي أغلب الحالات يختفي كلياً (Linton : P. 76) .

الخلاصة : إن المتتبع لأعمال علماء النفس في مجال الأنثروبولوجيا يجد أن معظم دراساتهم المتعلقة بالذكاء والعرقيات والعنصرية جاءت امتداداً لأعمال علماء النفس في النصف الأول من القرن العشرين ، وهؤلاء كانوا يعتبرون الذكاء سمة موروثة مما يترتب عليه أن جميع الأقليات العنصرية تعد بطبيعتها في أدنى مرتبة، بالمقارنة للبيض ، ولقد وجد عالم النفس الأمريكى " ترمان Terman " تبريراً للعنصرية بقوله : " يبدو أن

غباءهم عنصرى ، وهو يقصد الهنود والمكسيكيين والزنوج ، وهو وصف يوحى بشكل قوى تماماً بأن كل مشكلة الفروق العنصرية في السمات العقلية سوف يتعين مناقشتها كلها من جديد وبالتالي يفترض عزل أطفال هذه العناصر في فصول مستقلة ، وثمة عالم نفسى آخر من المبرزين هو جودارد Goddard وكان رئيس برنامج الاختبارات الأمريكى في العشرينات يقول أيضاً : " الحقيقة ان عاملاً قد يكون في ذكاء طفل في العاشرة من العمر من السخف أن تطلب له بيتاً كالذى تنعم انت به " .

مثل هذه الأفكار التى تستند على الداروينية الاجتماعية كانت مصحوبة بموقف قوى لصالح علم تحسين النسل ، الذى يدعو إلى " توليد " جنس بشرى صحى . إلا أنه يمكن القول أن هذه الأفكار بدأت تتراجع بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، وهزيمة الفاشية والنازية والداروينية الاجتماعية ، مما أدى بعلماء النفس إلى تغيير وجهات نظرهم حول العلاقة بين الذكاء للأقليات العنصرية ، وتوجيه اهتماماتهم حول البيئة الاجتماعية وتأثيرها في عملية الذكاء ، بمعنى أنه ينبغى النظر إليه في إطار بيئة معلومة ، وأن نسبة معينة قد تعد ذكية جداً في بيئة معينة يمكن أن لا تكون لها قيمة تكيفية في بيئة أخرى .

وثمة مبدأ رئيسى آخر تأخذ به السيكولوجية الاجتماعية هو معرفة وتنمية عناصر القوة في الجماعة بدلاً من " تشخيص " المشكلات على أساس معايير تضعها مصادر خارجية " خبراء " ، وبالتالي تسعى هذه السيكولوجية إلى " دعم الصحة " على أساس ما في الجماعة من " عناصر قوة " فطرية، بدلاً من " منع المرضى " حسب الخطوط التى توحى بها برامج الصحة العقلية الموحدة .

إن المجال الذى يمكن فيه تطبيق واستخدام السيكولوجية الاجتماعية كمجال واسع ، نشأ من حركة الصحة العقلية في منتصف الستينات بالولايات المتحدة الأمريكية ، والتى بدأت بوضع تأكيد على

العوامـل الاجتماعيـة مقابـل العوامـل النفسيـة ، وبـدأ النظـر إلى المشكلات الاجتماعيـة كالبطالـة والعنصـرية للإسـكان السـيئ علـى أنهـا أهـداف سيكولوجية في عمليات التغيير الاجتمـاعي، تتناولهـا في مستويات متعددة من تنظيم المجتمع (Vassaf. P. 342 – 343).

نسـتطيع أن نخلـص في ضـوء الاتجاهـات السـابقة إلى عـدد مـن النقاط هي :

أولاً : ليس هنـاك أى مـبرر علـى الإطلاق للتمييز العنصرى ضـد الأقليـات على أساس الزعم بانها تعانى نقصاً وراثياً .

ثانيـاً : أن سـلوك المجتمعـات القوميـة الكـبيرة يمكـن أن ينسـب إلى العوامـل البيئية بأوسع دلالاتها ، وهذا يعنى أن السلوك قد يتغير تبعـاً لـتغير ظـروف الزمان والمكان.

ثالثـاً : أن أى طمـوح بشـأن توسـيع نطـاق الديمقراطيـة وزيـادة فعاليتهـا لا يمكن أن نتصور أن له علاقـة بالخصـائص العنصـرية أو السلالية بقـدر مـا يمكن في إتاحة الفرص التعليمية والاقتصـادية لجميـع فئـات المجتمـع علـى نحو يمهد لهم الطريق لحياة افضل .

وبشـكل عـام أكـدت الدراسـات السـيكولوجية ان تفسـيرها لتبـاين الذكاء بين الجنسيات لا يستند علـى الثوابـت العلميـة ، بقـدر مـا يعكـس الاتجاهات الأيديولوجية للباحثين ، وأن الحقيقة المؤكـدة أن لا نسـتطيع أن نفهم حقائق الذكاء أو السلوك دون فهمنا إلى السياق الاجتمـاعي والثقـافي الذى يعيش فيه الإنسان ، مع الوضع في الاعتبار ظروف المكان والزمان .

الجزء الثالث

مجالات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

- تمهيد.
- الفصل السادس: الأنثروبولوجيا الاجتماعية.
- الفصل السابع: الأنثروبولوجيا الثقافيــة.

تمهيد :

الشئ المألوف عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا هو الاتفاق على تأكيد أن كل ثقافة تمثل بناءً كلياً متكاملاً ، وهكذا أصبحت فكرة الثقافة والبناء الاجتماعي هما رافدين لمحيط واحد ، وهو علم الإنسان .

ومن المفيد هنا أن نشير إلى ذلك الجدل القائم حول طبيعة التفرقة بين الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فالواقع أن الجدل والنقاش قد ثار طويلاً حول هذين الرافدين وعلاقة كل منهما بالآخر . فبعض العلماء منهم على سبيل المثال العالم الأمريكى " سول تاكسى Sol Tax " يرون أن الفرق بين النوعين هو فرق في الاصطلاحات وليس في الموضوع . ويرون كذلك ضرورة استخدام الاصطلاحين بالتناوب . وهناك رأى آخر يتصدره العالم الأمريكى " كروبر Koeber " * بأن الفرق بين الفرعين لا يتعدى الفرق بين الثقافة Culture والمجتمع Socially وعلى ذلك يذهب عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى " ليفي ستراوس Levi Straus " بصددهما بأنهما فرعين متداخلين في معظم الدراسات والأبحاث ، وإن وجدت اختلافات بينهما فهي اختلافات طفيفة . ويقول ما نصه " وهكذا يمكن لنا أن نقول أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية أصبحتا تدرسان نفس الموضوعات ولكن يوجد اختلاف بسيط وهو أن الأنثروبولوجيا الثقافية تبدأ بدراسة الأشياء المادية والفنون العملية وتنتقل منها دراسة النشاط الاجتماعي والسياسى بينما تبدأ بدراسة الأشياء المادية والفنون العملية ، وتنتقل منها دراسة النشاط

---

* لويس كروبر : (١٨٧٦ - ١٩٦٠) أنثروبولوجى أمريكى من أشهر أعماله دراسة لغات وأديان وحضارة ، قبائل الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية .

الاجتماعي والسياسى ، بينما تبدأ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بدراسة الحياة الاجتماعية والانتقال بعد ذلك إلى دراسة الأشياء التى هي من نتاج العلاقات الاجتماعية وعن طريقها تعبر الحياة الاجتماعية عن نفسها ، ويمكن تشبيه هذين العلمين بكتاب يحتوى على فصول متشابهة ، ولكن يختلفان في ترتيب الفصول والصفحات (ردفيلد : ص ٥٣) ، وينتهي " ليفي ستراوس " من هذه المناقشة إلى استنتاج مؤداه أن الفرق بين العلمين لا يعدو أن يكون في أسلوب الدراسة ، ولا يضيف إلى موضوعها شيئاً ، فالموضوع واحد تقريباً ، إذ لا يوجد مجتمع إنسانى بدون ثقافة ، ولا يمكن أن توجد ثقافة حية بدون مجتمع .

ومع كل ذلك فقد تعددت موضوعاتهما لاعتبارات منهجية أدت إلى تصنيفهما في ميدانين هما الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، والأنثروبولوجيا الثقافية . وفي ضوء هذين الرافدين سنحاول أن نتناولهما كلا منهما على حده في الفصلين القادمين .

الفصل السادس

الأنثروبولوجيا الاجتماعية

الأنثروبولوجيا الاجتماعية

تعرف الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها الدراسة التكاملية المقارنة القائمة على ملاحظة السلوك الإنسانى في مضمونها الاجتماعي ، و هي في أهدافها تهتم بالبناء الاجتماعي ونظمه .

ولقد جاء الاهتمام بهذا المجال منذ اوائل هذا القرن مع الدراسات الحقلية المبكرة Field Studies في المجتمعات البدائية ، ثم تطورت لفهم المجتمع الإنسانى في نظمه الحديثة . وباتساع الاهتمام أصبحت الفرص المتاحة لعلماء الأنثروبولوجيا من شواهد طبيعية للنظم الاجتماعية المختلفة أن تصف حقيقة النسيج المتشابك من العلاقات المتداخلة بين هذه النظم .

ومنذ ذلك الحين أخذ مفهوم البناء الاجتماعي يفرض نفسه بشكل واضح على معظم الدراسات الحديثة بعد أن كان مجرد فكرة غامضة تراود عقول بعض الكتاب في القرن الثامن عشر .

صحيح أن الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي الذى يتجه اتجاهاً " بنائياً " يعتمد بالضرورة في تحليلاته على تلك العادات والتقاليد وطرائق السلوك التى تصدر عن الأفراد في حياتهم اليومية ، لكنه لا يقف عند حد تسجيل ووصف هذه الأحداث أو " الظواهر الثقافية " وإنما يتخذ منها العناصر البسيطة الأولية التى يبنى عليها تحليلاته للعلاقات الاجتماعية التى تتبلور فيما نسميه بالنظم الاجتماعية Social Institutions كالنظام الاقتصادي والنظام القرابى ، والنظام السياسى ، والنظام الديني وما إليها ، ومن هنا كانت " الدراسات البنائية " تقوم على أساس من التجريد لا يتوفر في " الدراسات الثقافية " ومن الناحية الأخرى فإن " الدراسات الثقافية " في معالجتها للعادات وقواعد العرف والتقاليد تحاول في العادة ردها إلى أصولها " الأولى " ، وتعتمد في ذلك على التأويلات التاريخية

أو السيكولوجية ، وذلك بعكس " الدراسات البنائية " التى تنفر نفوراً شديداً من الالتجاء في تفسيراتها إلى غير علم الاجتماع ، ولا تعتمد على غير التصورات الاجتماعية ، أى أنها تميل إلى تفسير الظواهر والعلاقات والنظم الاجتماعية في ألفاظ وحدود اجتماعية خالصة ، وليس من شك في أن معرفة تاريخ ظاهرة من الظواهر الاجتماعية قد يساعد إلى حد كبير على فهمها ، ولكن الاقتصار على معرفة ذلك التاريخ أو الاكتفاء بتتبع المراحل التى مر بها أحد النظم في تطوره لن يكفي التعرف على طبيعة تلك النظام وعلى الدور الذى يؤديه في الحياة الاجتماعية ككل ، فنجد فارق كبير بين معرفة نشاة النظام وسبب ظهوره ، ومعرفة كيفية عمله ، أى وظيفته في البناء الاجتماعي (ابو زيد : ص ١٠٩) وعند النقطة الأخيرة ، و هي البناء الوظيفي للنظم ، نستطيع أن ننتقى بعض من ملامحها في نظم الزواج ، والبناء العائلى ، وعلاقات القرابة والنسب ، وصور العلاقات الداخلية في بنية الطوائف المغلقة .

والواقع أن من أهم الأساسيات التى تقوم عليها المجتمعات البشرية القائمة على الاعتراف بالعلاقات الجينالوجية — اى العلاقات الناتجة عن الارتباط الجنسى الشرعى وإنجاب الأطفال كما يحددها " ريموند فيرث " الذى يرى بأن النسق القرابى يتحكم حتى في الأوضاع الاقتصادية والسياسية إن ما عرفنا أن القرابة شئ أساسى في التجمعات البشرية .

- نظم الزواج :-

ولقد عرف الزواج بأنه " اتحاد بين رجل وامرأة بشكل يعتبر معه الأطفال المولودين للمرأة أطفالاً شرعيين لكل واحد من الوالدين " وهذا تعريف مفيد من ناحية عملية ، فالزواج يخلق علاقات اجتماعية جديدة وحقوقاً متبادلة بين الزوجين، وبين كل واحد منهما وأقارب الثانى ، ويثبت حقوق الأطفال ، ويحدد منازلهم الاجتماعية ، حين يولدون .

ولكل مجتمع إجراءات معترف بها لخلق مثل هذه العلاقات والواجبات يعلن بها عن وجود تلك العلائق والواجبات .

وقد تقتضى قواعد المجتمع أن يكون الزواج " أحادياً " أى ان لكل زوج أو زوجة شريكة واحدة أو شريكاً واحداً فقط ، كما هي الحال مع " الايبان Iban " * القاطنين في (بورنيو) أو مع (الهنود الأمريكيين) — أو أن يسمح المجتمع بتعدد الأزواج أو الزوجات — أى أن أحد الزوجين يستطيع أن يتخذ شريكين أو شريكتين أو أكثر في الوقت نفسه . والقاعدة الأخيرة أكثر انتشاراً بين المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة . وتشير هذه المصطلحات إلى قواعد تتعلق بالزواج وليس إلى علاقات جنسية فحسب ، كما أن الصفات " أحادى " و " متعدد " الأزواج ، أو الزوجات هي صفات لحالات من الزواج ، أو لمجتمعات ، وليس لأشخاص (مير : ص١٠٦) .

ويذكر لنا " مالينوفسكى " أن الزواج المونوجامى Monogamy في جزر التروبرياند * هو النمط الشائع في ذلك المجتمع ، ولكن يوجد إلى جانب ذلك نظام تعدد الزوجات Polygamy * الذى ينتشر بين رؤساء العشائر والقبائل والأشخاص ذوى الأهمية كالسحرة المشهورين مثلاً ، ويعلل ذلك بقوله أن الزعيم لكى يكون قوى الجانب ومطاعاً من جانب إتباعه لابد وأن يكون غنياً فهو الذى يقيم المآدب ويقدم المكافآت نظير خدماتهم واشتراكهم معه في الحروب .

---

* الإيبان : قبيلة تعيش فى غربى جزيرة بورنيو إحدى جزر إندونيسيا ، يقدر عددها بحوالى ١١٥٠٠ نسمة ، يقوم اقتصادها على الزراعة وتربية الحيوانات وصيد الأسماك .

* تقع هذه الجزر شرقى غينيا الجديدة ، يستقل أهلها بصيد الأسماك والتجارة .

* يوجد لبس فى مصطلح الأزواج والزوجات : تعدد الزوجات Polygyny يعنى أن يكون للرجل أكثر من زوجة ، بينما تعدد الأزواج Polyandry أن يكون للمرأة أكثر من زوج وهو نظام يندر إلا فى حالات التبت والنيبال وفى قبيلتى لودا والنيار فى الهند .

وتدلنا دراسة " مالينوفسكى " على أن دخل الزعماء إنما يكون أساساً من المنح الاقتصادية التى تقدم لهم سنوياً من أسر زوجاتهم ، ومن ثم فإن هناك ارتباط وثيق بين حجم الدخل وتعدد الزوجات ، ويذكرنا " مالينوفسكى " ان رئيس قبيلة " كيريُوينا Kiriwna " في كان يتمتع بمكانة عالية وله سطوة وقوة بالمنطقة وقد بلغ عدد زوجاته ستون زوجة ، وكل اسرة من اسر زوجاته تقدم لم منحة اقتصادية سنوية . تساعده على رفع اجور الحرفيين الذين يصنعون له الحلى الثمينة وتمويل الحروب وإرسال البعثات فيما وراء البحار واستئجار السحرة الخطرة والقتلة للفتك بأعدائه (الفار : ص ١٥٥) .

ورغم أن الحقوق التى يخلقها الزواج متبادلة ، اى أن كلاً من الزوج والزوجة يكسب شيئاً ، فإن من المعتاد أن ينظر إلى هذا الموضوع من زاوية الحقوق التى يطالب بها الزوج . ففي المجتمعات البسيطة ، وبدون شك في بعض المجتمعات الصناعية ، لا تملك النسوة حريتهن كاملة . فالمرأة يجب ان تكون دائماً تحت وصاية رجل . وحين تتزوج فإن وصيها الأصلى يسلم بعض أو كل مسئولياته عنها إلى زوجها . ومن الصحيح أن يقال أن الرجال يتصرفون بالنساء حين يزوجونهن ، رغم انهن قد يمنحن بعض الحرية في الاختيار . فيعطى الوصى على المرأة لأحد الرجال ، وهو الزوج ، حقوق الإشراف عليها ، مهما كانت هذه الحقوق في مجتمع بعينه ، ويقدم الزوج شيئاً بالمقابل ، شيئاً يجب أن يعتبر جزءاً من سلسلة عطايا أو هبات متقابلة وليست ثمناً لشراء المرأة .

إن الحقوق التى يمارسها الزوج على زوجته تختلف بشكل واضح في المجتمعات أبوية النسب عنها في غيرها من المجتمعان ففي الأولى يعطى أهل الفتاة الزوج الحق في الاستمرار على منهجية في الحياة ، والإبقاء على اسمه ، وتشييد عدد من البيوت حول بيته لأولاده ، واعتباره سلفاً عندما يموت . فلا غرابة إذا ما توقع أهل الفتاة من الزوج واهله في كثير من المجتمعات

(الإفريقية) أن يقدموا في المقابل عدداً من رؤوس الماشية — تدعى بعامة الصداق — تحدد دائماً باتفاق ، وتكون كثيرة إلى حد يستنزف عادة الموارد الاقتصادية لأهل العريس ، وفي مجتمعات (افريقية) أخرى ينتظر من العريس أن يعمل طيلة حياته كتابع لأهل زوجته الذين وهبوه مثل هذه الهبة التى لا تقدر بثمن .

وفي حين تلد المرأة في المجتمعات أبوية النسب ينسب الأطفال لفخذ زوجها ، بينما في المجتمعات امية النسب تنسب الأطفال إلى الزوجة أو أهلها ، ويمكن القول في الحالتين أن للزوج على الزوجة الإخلاص في علاقتها الجنسية ، والقيام بالخدمات المنزلة التى تتضمن قسطاً كبيراً من العمل لإنتاج غذاء العائلة . ومما لا شك فيه أن مثل هذه الحقوق يتطلبها الزوج في المجتمع أبوى النسب . وليس مستغرباً أن الهدايا والخدمات التى يقدمها الزوج في مجتمع أمى النسب لأهل الزوجة تفرض ضغطاً أقل على موارده الاقتصادية مما يفرضه الصداق ، ولقد قسمت الحقوق التى للزوج على زوجته إلى فئتين ، وصفت بجمل (لاتينية) هي (Inuxorem) وتعنى حقوقاً " خاصة بالزوجة " ، و (In genetricem) وتعنى حقوقاً " خاصة بالأم " . والفئة الأولى حقق على الزوجة باعتبارها شريكة في الحياة الجنسية والمنزلية ، والثانية حقوق عليها باعتبارها أماً.

- الآباء المفوضون :-

قد يتصور البعض أن هذا العنوان جاء منفصلاً عن نظم الزواج ، والمواقع أنه يمثل صورة طبيعية من العلاقات الزواجية . ففي كثير من المجتمعات أبوية النسب يعتقد أن من المهم أن تكون لكل رجل ذرية شرعية ، وفي حالة عدم قدرته على الإنجاب تتخذ إجراءات من أنواع مختلفة بحيث يعتبر الأبناء الذين ينجبهم أحد الرجال أبناءً لرجل آخر . وتقوم

هذه الإجراءات على مبدأ أن الصداق الذى دفع نيابة عن الزوج إلى الزوجة يجعل الأولاد الذين تنجبهم أولاده هو . ولا تستطيع المرأة أن تلد لرجل آخر إلا بعد أن يعاد الصداق لزوجها . وقد تحمل الزوجة سفاحاً أو تترك بيت زوجها وتعيش مع رجل آخر ، ولكن ما دامت ماشية زوجها ، و هي صداقها ، لدى فخذها فإن كل من تلدهم هم أولاد زوجها وبناته . وهذا عنى أن الأبناء يرثون من زوج أمهم وليس من أبيهم الفعلى . كما أن الزوج هو صاحب الحق في الصداق الذى يدفع لبناته . ولذلك فالأنثروبولوجيين يميزون بين الأب القانونى ، الزوج ،وبين الأب المنجب (أى الأب الطبيعى أو الحياتي) باستعمال مصطلحى (Peter) و (Genitor) وحين يكون الأب المنجب ليس مجرد زان ، ولكنه رجل ذو علاقة معترف بها اجتماعياً بالنسبة للزوجة فإننا نستطيع أن نطلق عليه " أباً مفوضاً) .

وأكثر العلاقات التى من هذا النوع شيوعاً هو ما ينتج من زواج الأخ بأرملة أخيه (Levirate) – والمصطلح مأخوذ من الكلمة اللاتينية ومعناها أخو الزوج – وفي كثير من المجتمعات أبوية النسب يكون الأخ الذى يلى المتوفي في العمر هو وريثه الذى " يتولى " مسئولياته ويحتل منزلته و " يرث " ممتلكاته فيصبح لذلك الوصي على أرامل أخيه المتوفي وعلى أطفاله ،وينتظر منه وبخاصة حين تكون أرملة أخيه شابة ولم تلد بعد عدداً كبيراً من الأولاد ، أن " يزرع بذرة " – إذا ما استعملنا تعبير الإنجيل – لأخيه المتوفي بأن يباشرها ، وهذا تعبير عن مبدأ أن الزواج الذى صار قانونياً بدفع الصداق لا يصبح لاغياً حين يموت الزوج ، بل هناك حالة واحدة فقط يعتبر فيها لاغياً و هي إعادة الماشية التى دفعت صداقاً . ويعمل هذا المبدأ بعامة ، بطريقة أخرى . فإن الأرملة التى لا ترغب أن

زواج شقيق زوجها المتوفي لا ترغم على ذلك ، ولكنها إذا رغبت أن تعيش مع رجل آخر فإن الأطفال الذين ينجبهم من هذه المعايشة يعتبرون ، رغم ذلك ، أولاد الزوج المتوفي الذى دفع الصداق .

وهناك نوع آخر من نظام الأب المفوض أكثر لفتاً للنظر ، وهو ما أسماه " ايفنس — برجرد " زواج الشبح The Paterp * الذى لاحظه بن " النوير " . و " النوير " وبعض الشعوب (الأفريقية) الأخرى يعتقدون أن لكل رجل الحق في أن يتزوج ويكون لنفسه خط نسب خاص به . وأن من واجب رجال فخذه أن يجمعوا له الماشية الكافية لهذا الزواج من القطعان التى يملكونها ملكية عامة ، ليمكنوه من أن يحدث ذلك . ولكن قد يحدث أن يموت الشاب قبل أن تتم عملية تزويجه ، أو أنه يتزوج فينجب بنات فحسب ، أو أن أولاده يموتون صغاراً قبل بلوغهم سن الزواج. ففي مثل هذه الحالات يتوجب على اقرب اقاربه من الرجال أن " يتزوج زوجة لاسمه " ويعتبر الأطفال الذين ينجبهم من هذا الزواج أولاداً للرجل المتوفي ، وبما أن اغلب " النوير " لا يستطيعون أن يتزوجوا بأكثر من زوجة واحدة فإن هذا الزوج، بدوره سيموت دون أن يترك من يرثه ، وعلى قريب آخر من أقاربه أن يتزوج له " زواج شبح " ، أى يتزوج " لإسمه " . ويعتقد " ايفنس — برجرد " أنه يوجد عدد من حالات " زواج الشبح " لا يقل عن عدد حالات الزواج الاعتيادى .

ومن الممكن ايضاً للنسوة العاقرات ، في بعض الحالات ، أن يجمعن صداقاً من الماشية ، فيصبح لهن الحق في نسوة أخريات ، وتعمل هذه النسوة في الأغلب عرافات فيجتمع لدى كثير منهن عدد كبير من الماشية من الأجور التى يتقاضينها من العرافة وتعين (المراة — الزوج) رجلاً ليباشر

---

* الزولو Zulu : تعد من أكبر القبائل فى جنوب أفريقيا وهى من قبائل البانتو كان عددها يقدر بحوالى ٣,٥ مليون نسمة فى عام ١٩٤٧ ، متصف أفرادها بالشجاعة ، ١٩٤٧ .

لها (زوجتها) ويكون لها الحقوق القانونية عينها التى لأى زوج ، وبوسعها أن تطلب تعريضاً فيما لو اقترفت (زوجها) جريمة الزنى . ويجب الا يظن أن " النوير " ينفردون بهذه الأنظمة ، فمن الأمثلة المعروفة عليها توجد بين (الزولو) والسكان الناطقين بلغة (اليوروبا) في (داهومي) .

- العائلـــة :-

من المستقر عليه أن الزواج هو الأساس القانونى للعائلة ، ومع ذلك يمكن أن توجد عائلة بدون زواج . فالعائلة جماعة محلية يعيش فيها الزوج والزوجة والأطفال سوية ، وتتكون العائلة في شكلها الأولى من الزوجين وأطفالهما ، ويدعى هذا النوع من العائلة في الأغلب " العائلة النواة " أو " العائلة الأولية" . والمجتمعات التى ليس فيها هذا النوع من العائلة ن والتى تعيش كجماعة محلية ، جد نادرة الوجودة .

لقد قام " ايفنس — برجرد " بتصنيف لأنواع العوائل كمحك في دراسة كثير من المجتمعات أبوية النسب ، منها العائلة الطبيعية التى تتكون من الأبوين بغض النظر عن كونهما متزوجين أو خلاف ذلك ، فإن كانا غير متزوجين فالعلاقة بينهما علاقة تسر " يعنى زواج غير قانونى " . والعائلة " القانونية البسيطة " ، تتكون من الزوجين وأطفالهما (وقد يكون الأمر عينه بالنسبة للعائلة الطبيعية) . أما العائلة متعددة الزوجات فهي عائلة " قانونية معقدة " وقد عرفت بأنها : عدد من العوائل المنفصلة تتصل عن طريق علاقتها باب عام . أما " العائلة الشبح " فإنها تتكون من " الشبح " فإنها تتكون من (الشبح) وهو الأب القانونى ، أى الزوج وزوجته ، وأطفالهما ، وقريب (الشبح) الذى يصبح الأب المنجب لقيامه بواجبه نحو الشبح . ولكن " ايفنس — برجرد " لم يبتكر لنا مصطلحاً للعائلة التى تنشأ بدفع امرأة ما صداقاً (لزوجة) .

ومن غرائب المجتمعات أمية النسب (ولهذا المجتمعات غرائب وهم لا

يبدون غريبين بالنسبة للغربيين فحسب) حقيقة كون العائلة لديهم لا تتكون دائماً ، أو في كل الأوقات ، من الجماعة المحلية . وأكثر الأمثلة لفتاً للنظر هو الزواج التقليدى لـ (النايار) القاطنيين على ساحل (مالابار) في جنوبى (الهند) . فهؤلاء هم القوم الذى بدا لنا من الضرورى وضع تعريف خاص بالزواج إن كنا نريد ان نعتبرهم يملكون ذلك النظام . فـ (النايار) ليسوا مجتمعاً أمى النسب فحسب ، بل هم ايضاً مجتمع متصل بفخذ أهلها ، بإقامة طقوس خاصة . ولا يحتاج الرجل بعد إتمام الطقوس أن يتصل بها . وإقامة هذه الحفلة الطقوسية تبيح للفتاة حالما تنضج للزواج من حيث السن ، أن تتصل جنسياً برجال يزورونها في بينها لهذا الغرض ، فإن حملت فالمتوقع من احد هؤلاء الرجال أن يعترف بابوة الوليد ، بأن يدفع للمولدة أجور التوليد ، ولكنه لا يتحمل مسئولية إعالة الطفل ، فهذه مسئولية فخذ أمه. اما أبوة الطفل الحياتية فيجب أن تبقى في الأغلب موضع شك .

وما كان لهذا النظام أن يكون عملياً لولا أن رجال (النايار) كانوا جنوداً محترفين ، وكان عليهم أن يقضوا القسم الأعظم من حياتهم بعيداً عن بيوتهم وهذا النظام لا يمكن أن يضغط ليحشر قسراً في إطار التعريف الذى قدمناه للزواج ، ومع هذا فهو يعطى الذرية اباءاً وأمهات معترفاً بهم اجتماعياً ولا يعترف بالفتاة ، اجتماعياً : إماما لم تمر بالزواج الطقوسى . وغدد الرجال الذين تستطيع أن تتعامل معهم كازواج يحدده مبدأ التزاوج الخارجي بالنسبة للفخذة ومبدأ الاتصال بالرجال الذين هم من طائفة أدنى . فالرجل ذو المركز الموازى لمركز المرأة التى باشرها فحملت وولدت يجب أن يبادر لتثبيت منزلة الوليد في الطائفة . وهذه مسألة ذات أهمة بالغة في هذا المجتمع كاهمية عضوية للفخذ في المجتمعات أبوية النسب . .

ومجتمع آخر لا تحتاج العائلة أن تكون فيه جماعة محلية هم

(الاشانتى) حيث يستمر الزوج والزوجة على العيش بعد الزواج كل مع أهله . ولهذا السبب يرغب (الأشانتى) أن يجدوا زوجاتهم أو أزواجهم في قراهم ذاتها ، خلافاً لما يفضله بعض الناس من الزواج خارج قراهم ، حيث ينشرون شباك مصاهرتهم إلى ابعد أحد يستطيعون ، ولقد وصف " فروتس " كيف أن إحدى قرى (الأشانتى) كانت تعج وقت الغروب بالأولاد الصغار يحملون على رؤوسهم أطباق الطعام التى يتصاعد منها البخار ، يسيرون منها من أمهاتهم إلى آبائهم ،وفي بعض الأحيان يتبادلون الأطباق بين المنزلين إن كان في كل منزل امرأة متزوجة برجل آخر ، ولذا فإن الزوجين يعيشان بعد أن يتزوجا مباشرة بين أقارب فخذيهما ولا يعانى الزوج من مضايقات العيش " غريباً " معرضاً نفسه لسلطة أقارب زوجته . ولكن كل زوج يريد أن يقيم لنفسه بيتاً خاصاً له — والبيت الخاص يكلف مبلغاً من المال — حيث يعيش هو زوجته ، والكثير من الرجال يحققون ذلك عندما يكبر أولادهم . ولكن ثبت من إحصائية أجراها " فروتس " أن ثلاثة أرباع الزوجات اللواتى يسكن إحدى القرى من الطراز التقليدى القديم ، ونصفهن تقريباً ممن يعشن في قرية متأثرة بشكل قوى بالأفكار الحديثة ، اخترن أن يعشن بين أهاليهن طيلة حياتهن .

وتكون العائلة في أغلب المجتمعات أمية النسب جماعة محلية ، فينتج عن ذلك صراع بين السلطة المحلية للأب والسلطة " القضائية " لرئيس الفخذ الذى يكون في العادة الخال ، ويمكن وضع حد لهذا الصراع بقواعد تقضى بأن يعيش الزوجان، أو أطفالهما في مناطق مختلفة في مراحل مختلفة من أعمارهم . ولذا فإن الولد بين (سكان جزر التروبرياند) ينشأ في بيت أهل أبيه ، ولكنه حين يتزوج ويقيم بيتاً خاصاً به ، يتوقع منه أن يعيش في قرية خاله ، حيث يكون له حق في قطعة من الأرض . ولذا لم يتزوج بإبنة خاله، فإن على زوجته أن تنتقل من منطقة سكنى أهلها إلى

منطقة سكنى أهل زوجها ، كما يحدث في المجتمعات أبوية النسب. فبين قبيلة (الياو) و (الجيوا) القاطنين في (ملاوى) يتوجب على الرجل أن يعيش في بيت زوجته بعد الزواج مباشرة ، ولكنه بعد زمن قد يسمح له أن يأخذها إلى بيت في قرية أقاربه الأميين ، وهكذا حين تلد له بناته ، ويصبحن في سن الزواج يكون قد صار بالعائلة ، يأتى إليها أزواج بناته ليعيشوا مع زوجاتهم . ومن المعتاد بين (البيمبا) ، وهم مجاورون (الجيوا) ، أن يعتبر الأسلوب الصحيح أن يعيش الزوج والزوجة في قرية والدى الزوجة حتى تصبح لهما بنات متزوجات يعشن هن وأزواجهن معهما . وعندئذ تنتقل المجموعة كلها إلى مكان آخر لتؤسس لها قرية جديدة .

وفي المجتمعات التى يكون فيها النسب هو العنصر الأكثر أهمية في التجمع الاجتماعي توجد في العادة ، قواعد تحدد المكان الذى يجب أن يعيش فيه الزوجان حديثاً الزواج (رغم ان هذه القواعد لا يحرص على تطبيقها دائماً ولا على أن يعيش الزوجان طيلة حياتهما في المكان الذى أقاما فيه أول مرة) . ويبدو منطقياً أن تعيش عائلة جديدة التكوين قريباً من الأقارب الذين تصبح الذرية أعضاء في فخذها، أقارب الأب ، أو أقارب الأم ، وفق ما تقتضيه الحال . وعلى هذا الافتراض قسم الباحثون من الأنثروبولوجين في أوائل هذا القرن الزواج إلى زاوج " أبوى السكنى " و " أمى السكنى " وكتب بعضهم كذلك عن " مجتمعات أبوية السكنى " و " مجتمعات أمية السكنى " . وتستعمل أمثال هذه المصطلحات لا لنصف بها الزيجات ولا المجتمعات ولكن لنصف " قواعد السكنى " . فبالنسبة للمجتمعات أبوية النسب يكون الموقف واضحاً : فالزوج الشاب يأخذ زوجته إلى بيت أو قرية والده . ولكن الأمر في المجتمعات أمية النسب يصبح معقداً فبالرغم أن الأطفال ينتمون إلى فخذ أمهم فليس من الواضح في بداية الأمر بأى واحد من رجال فخذ الزوجة سيرتبط الزوجان : فقد يكون والد العروس ، وقد يكون خالها الذى تكون بيده عادة السلطة في الفخذ ، وفي

الحالة الأخيرة أى حين يرتبط العروسان بخال العروس ، يطلق بعض الناس على القاعدة " سكنى مع الخال " . ولقد حاول بعضهم التخلص من صعوبة تحديد معنى المصطلحات باستعمال مصطلحي (Virilocal) و (Uxorilocal) ومعناهما (مع أهل الزوج) و (مع أهل الزوجة) على التوالى . ورغم أن من الضرورى أن يكون المرء قادراً على فهم هذه المصطلحات حين يقابلهما ، فليس من الضرورئ الإكثار من استعمالها ، فهي مصطلحات ملائمة حين يريد الإنسان أن يبين حالة السكنى في مجتمع ما ، ولكنه يستطيع أن يتفادى القول أن عريسين قد تزوجا " مع أهل الزوجة " أو أنهما " يسكنان مع الخال " (مير : ص ١٠٥ — ١١٢) .

وفي دراسة حديثة تقترب من دراسة " مير " قامت بها الباحثة الصينية " يان روشيان " حول الفخذ الأمى في منطقة بحيرة لوقو الواقعة بين مقاطعتى يوننان وسيتشوان بالصين ، حيث يعيش أبناء " موسوه " وفقاً للنظام العائلى الأمى الذى يعتمد على طريقة الذهاب إلى الزوج ، الواضح أن سلطة الأم مازالت تشكل بؤرة النظام العائلة التى تنفرد به هذه المنطقة وهو ما يجعل هذه المنطقة محمية طبيعية منعزلة تثير اهتمام علماء الأنثروبولوجيا كما تعد في نفس الوقت مزاراً للسياح والصحفيين والفنانين .

ورغم أن النظام الأمى لدى أبناء " موسوه " لا يطابق النظام البدائي ، إلا أن قيمته العلمية تأتى في دراسة تاريخ تطور المجتمع البشرى ، وهو ما تناولته الباحثة في ضوء المراحل الأولى من نظام السلطة الأمية التى استمرت فترة طويلة من العصور الحجرية والبرونزية والحديدية إلى أن أسفرت عن عادات وتقاليد تحكم منظومة العلاقات الاجتماعية لأبناء " موسوه " في تاريخنا المعاصر ، وفي دراسة " يان روشيان " لأبناء " موسوه " اختارت عائلة منها كعينة ، وجدتها مكونة من أربعة أخوات ، لهن عشرة

أولاد والكثير من الأحفاد والحفيدات ، هؤلاء يمثلون ثلاثة أجيال ، يعيشون تحت سقف واحد وينتمون إلى فخذ الجدة العجوز ، ونظراً لعدم وجود علاقة زواج ثابتة بين الرجال والنساء ، فإن الكلمات التى تعبر عن زوج وزوجة ، وأب لا تعرف التداول بالمقارنة إلى كلمات ام ، وجدة ، وبنات واشقاء البنات (مشين : ص ٦٨) .

وفي البرازيل مازال الفخذ " الأمى " يمثل خاصية في بناء قبيلة " أواجواجا " ، التى كشف عنها علماء الأنثروبولوجيا حديثاً في شرق البرازيل بالقرب من نهر الأمازون ، حيث تعيش حياة بدوية متنقلة في الغابات الاستوائية ، ويتخذ معظمهم من ريش طيور الغابة لباساً لأجسامهم .

وتعد قبيلة " أواجواجا " من القبائل التى ينسب فيها أفرادها إلى الأم ، كما أن الزعامة تختص بها المراة دون الرجل . فهي التى تتحمل مسئولية أمور القبيلة بداية من الزواج إلى ممارسة دور القابلة في الولادة .

الشئ المثير في اعتقاد القبيلة النظرة إلى القردة على أنها كائنات مقدسة ، لذلك تحرص النساء على صيد صغار القردة من الغابة بعد ولادتها ورعايتها بالرضاعة إلى جانب أطفالهن الرضع ، بل تزيد العناية بها فتحملها على صدورها وخصرها ورؤوسها ، بحيث تتدلى ذيولها وتلتف حول الأعناق .

ومع كل ذلك فإن أبناء هذه القبيلة تعيش بيئة تنتشر فيها الأوبئة وخاصة أمراض الملاريا والسل ، والمألوف عندهم أن وقت الغروب يرتبط بالملاريا، حيث يتحول الجو إلى اللون الأسود من انتشار البعوض والذباب الذى يفتك بالبشر ، وقد أدت هذه الظروف البيئية إلى انخفاض عدد أفراد هذه القبيلة حتى لم يتبقى منها عند دراستها عام ١٩٩٩ غير مائتى شخص (سعد : ص ٦) .

الشئ الملاحظ أنه ما زالت تعيش المجتمعات الإنسانية ظواهر

اجتماعية لها ثقافتها السائدة ، وقد تختلف نظرة كل مجتمع لثقافة غيره ، ولكن في نهاية الأمر هي حقيقة موجودة في المجتمع الإنسانى في ظل الزمان والمكان .

- روابط القرابة والمصاهرة :-

من المسلم به أن الجماعات الاجتماعية ترتبط برابطة القرابة ، وفي أكثر الأحوال تحدد العضوية فيها بالمصاهرة .

قد يبدو أن المصطلحين متقاربين ، والواقع أنهما غير ذلك . فالقرابة تعنى الاعتراف الاجتماعي بروابط الدم أى لهم سلف عام واحد ، وإذا أخذنا هذا المعنى في الاعتبار فمن المؤكد أنه ليس بمقدور الفرد أن يعرف أقاربه كافة في مجتمع سريع التغير . وقد يكون من الممكن اكتشاف الأقارب الذين ينتمون لأقاربه أيضاً .

إذن القرابة بالمعنى العام هي الصلة التى تربط شخصين ويرتب عليها القانون أثراً ، وهذه الصلة تتدرج بين القوة والضعف حسب المصدر المنشئ لها . ذلك أن القرابة تنشأ الصلة عن مصادر مختلفة ، فقد تنشأ عن واقعة قانونية هي الولادة ، وحينئذ تنشأ الصلة بين المولود ووالديه وبين أقارب كل منهما . وقد تنشأ القرابة عن تصرف قانونى يكون الغرض منه هو خلق صلة القرابة (سلامة : ص ٢١) ، وتعنى في بعض المجتمعات دلالة اقتصادية في زراعة الأرض واستغلال أنواع أخرى من الثروة . وتخولهم الحق في التعاون المتبادل لتحقيق مصالح عامة . وتمنح البعض السلطة على الآخرين ، كما تلقى تبعات تقابل هذه الحقوق على الذين يتمتعون بها ، فتفرض على من يمارسون السلطة أن يراعوا الصالح العام لمن يدخلون في نطاق سلطتهم ، وتلزم بعضهم بالطاعة ، وتتطلب من الكل أن يتعاونوا في مناسبات يقتضيها الاعتراف بقيام علاقات القرابة ، إذن فالقرابة من أهم الأساسيات التى تقوم عليها المجتمعات في البناء الاقتصادي

والسياسى لأى مجتمع .

وبشئ من التفكير يتضح أن مجموع الأقارب المعترف بهم من قبل رجل ما، يختلف عن مجموع الأقارب الذين يعترف بهم أى رجل آخر ، باستثناء أخوته والأشقاء ، وأخوته الشقيقات ، على هذا فإن " الأقارب " كما يطلق المصطلح على أية مجموعة من الأشخاص ، لا يمكن أن يكون عنصراً ثابتاً في بناء المجتمع ، بل أن الأقارب بكل بساطة هم مجموعة الأفراد المرتبطين حياتياً برجل محور تفكيرهم . ومع ذلك فقد تلقى تلك الرابطة على عاتق أعضاء المجموعة مسئوليات عامة تجاه الشخص الذى يرتبطون به . ففي بعض المجتمعات يصبح مسئولية أقارب الرجل القتل عن القصاص له . ولقد كانت إلى عهد قريب بين (الأفيوكاو) * في الفلبين — وكما يحدث في بعض القبائل العربية فقاعدة مثل هذه يمكن أن تحدد عدد أبناء العم الذين يشملهم الالتزام ، وهذه الحقيقة تصدق على الواجبات الجماعية الأخرى للجماعات القرابية من كل نوع .

اما مصطلح المصاهرة فهي الصلة التى تنشأ نتيجة الزواج ، فتربط أحد الزوجين وأقارب الزوج الآخر ، فتقربهم وتؤدى إلى اختلاط أسرهم بحيث تشبه هذه العلاقة علاقة الدم التى تربط أفراد الأسرة الواحدة برابطة القرابة (سلامة : ص ٢١ — ٢٥) .

والواقع أن كل الناس الذين يرتبطون برابطة الدم بفرد من الأفراد بأية طريقة هم أهله ، وأولئك الذين يرتبطون به بالزواج هم أصهاره ، ومن هنا يمكن القول أن الأصهار هم الأشخاص المتزوجون ، وهؤلاء كانوا قبل الزواج أقارب .

---

* الأفيوجاو Ifugao : قبيلة تعيش فى الشمال الغربى من جزيرة لوزون إحدى قرى الفلبين ، يقدر تعدادها عام ١٩٣٩ بحوالى ١٣٠ ألف نسمة ، يقوم اقتصادها على زراعة الأرز وتربية الحيوان .

ولكن الأمر ليس كذلك في الأغلب ، فالبعض ينظر إلى الأصهار عادة بوصفهم أقارب ، ولذلك يختلط الحديث عن الأصهار بالأقارب وهو يعكس في الواقع معنى الجماعات المتحدة ، و هي الجماعات التى تستحوذ على الثروة بصورة دائمة بصفتها تقوم على القرابة ويعززها النسب ، ويقوم المبدأ الواضح للنسب على قاعدة تعقب القرابة في خط واحد عن نسب أحادى الخط (مير : ص ٨٣) .

لقد وضع " رالف لينتون " أهمية هذه الدراسات في تحليله للنظم العائلية والعشائرية التى تتقرر عضويتها على أساس رابطة الدم واختلافها من مجتمع لآخر ، ومن أمثلة هذه النظم العائلة الممتدة وأشكال نظمها ، وأنشطتها ، وتوزيع الأدوار داخل هذا البناء أما الحجم المحدود فهو أحد ظواهر العائلة الممتدة التى لا تختلف في دوامها وتباينها عن ظاهرة الإقامة المشتركة ، مما يجعل هذه الوحدات عندما تتعدى حداً معيناً تنفصل فيه بعض بيوتها عن الجماعة العائلية الممتدة وتؤسس وحدات جديدة ، إن هناك حجماً مثالياً للعائلة المشتركة في كل مجتمع يعتمد هذا الحجم على عوامل ترتبط بالإقامة المشتركة والاستغلال التعاونى للموارد .

إن عدد المجتمعات التى ما زالت فيها العائلة الممتدة أصبحت صغيرة نسبياً بالمقارنة للأسرة النووية ومهما يكن من أمر فإن السواد الأعظم من النظم الاجتماعية في العالم يضم وحدات عائلية يقرر عضويتها خط النسب من ناحية الذكور أو ناحية الإناث .

لقد كانت العائلات التى تستند العضوية فيها إلى نسب الذكور تسمى Gente ومفردها Gene اى عشائر الذكور ، والوحدات المنتسبة إلى نسب الإناث فكانت تسمى Clans اى عشائر الإناث ، ولم يكن هناك اصطلاح عام للدلالة على هذه الوحدات بشكل عام بغض النظر عن خط الانتساب المتبع بها .

ولذا جرت محاولة لسد هذا النقص بإدخال مصطلح جديد وهو Sib أو العشيرة ، ونتيجة الميل حالياً إلى استعمال كلمة Clan اى العشيرة لتكون مرادفة للجماعة التى تشير على نظام الانتساب إلى جانب واحد اى التى تنتسب إلى خط الأب .

وعند استهلال أى بحث في العشائر بوصفها ظاهرة اجتماعية ، لابد وأن توضح الطبيعة المزدوجة للعشيرة خاصة وأن لها وجهين ، وجهاً بيولوجياً ووجهاً اجتماعياً ، يتميز كل منهما بخصائص تختلف عن الآخر ، فالعشيرة بناء على التعريف الشائع لها وحدة تقررها الاعتبارات البيولوجية ، وإذا تقيدنا بهذا التعريف تقيداً صارماً فإن أية مجموعة سكانية يمكن تقسيمها إلى فئات عشائرية بعملية بسيطة ، تتلخص في دراسة أسلاف أعضائها وتصنيفهم على أساس الاشتراك في الانتساب إلى جانب واحد ، بيد أن التكتلات التى تبنى على أساس لا تتضمن اى وجه من الأوجه الاجتماعية للعشيرة ، إذ أنها لن تكون إلا مجرد مجموعات من الأفراد ينقصهم الانسجام المتبادل في السلوك والمواقف أما العوامل التى تحول العشيرة من ظاهرة بيولوجية إلى ظاهرة اجتماعية فهي الاعتراف بأن الجماعات التى تسير على نظام الانتساب إلى جانب واحد هي وحدات متميزة داخل البناء غير الاجتماعي .

والعشيرة بوجهيها البيولوجي والاجتماعي هي في جوهرها امتداد للفئات القائمة على رابطة الدم ، ولأهمية الإبقاء على صلة الدم نجد وسائل الإبقاء على صلة القرابة مائلة أمام عين الفرد ، فالوحدة العشائرية يكون لها عادة اسم خاص وكثيراً ما تتخذ لنفسها رموزاً (توتم) كالحيوانات مثلاً ، و هي رموز تحدد مكانة الشخص في البناء القبلى ومازالت رموزها قائمة في مجتمعنا المعاصر بين العديد من قبائل أفريقيا وآسيا بقى علينا أن نبحث النوع الآخر من التكتلات وهو الفخذ .

الفخذ Lineage : يعد جزءاً من العشيرة ، ويتكون من مجموعة قرابية أكبر من العائلة ذات نسب أحادى ، ابوى أو أمى ، يرتبط أفراده بعلاقات قرابية حقيقية وليست مفترضة ، ويشمل عدداً محدوداً من الأجيال ، والفخذ نوعان ابوى وأمى ، ويمتاز بسمات محددة أهمها : تراوح عمره بين خمسة وسبعة اجيال ، وقد تصل في حالات قليلة إلى أكثر من ذلك نتيجة قابليته على الانشطار لتكوين أفخاذ جديد ، وتمتعه بحقوق ملكية مشتركة ، وممارسته وظائف معينة ، وباحتكاره تخصصاً فنياً معيناً ، أو مركزاً دينياً أو دنيوياً ، وبوجود تعاون وتماسك بين أفراده ، وبتصرفهم كوحدة اجتماعية واقتصادية (مير : ص ٣٧٣) .

أولاً : الفخذ الأبوى : ويدعى Patrilineal وايضا Ognatic Lineage ويتكون من كل الأفراد المنحدرين عن طريق الذكور من جد ذكر معين .

ثانياً : الفخذ الأمى : Matrilineal Lineage ويدعى ايضاً Matrilieage ويتكون من جميعا لأفراد المنحدرين عن طريق الإناث من جدة أنثى معينة .

ومن أهم الخصائص الاجتماعية للفخذ :

١- أن يكون الزواج فيه خارجياً Exogamous Marriage ، ويعد الفخذان العربي والبولينيشى استثنائيين لهذا التعميم .

٢- أن تكون له حقوق التملك عادة في الثروة بالأرض ومنابع المياه وقطعان الماشية وما شابه ذلك .

٣- أن يحتكر تخصصاً فنياً أو وظيفة زمنية أو مركز مدنياً (Clyde : P. 264).

وحين يفكر الإنسان في الفخذ باعتباره جماعة متحدة ، لها إرث

مشترك ، وطقوس عامة في شرائع الأديان ، فالإنسان يفكر في الذكور البالغين من الأعضاء ، فالأطفال ليسوا مواطنين كاملى المواطنة في أى مجتمع ، والنساء يعتبرون كذلك في المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة ، فالمرأة تقضى عمرها تحت إشراف الرجل زوجاً كان أم قريباً . وفي كل المجتمعات الأبوية أو الأمية يركز الاهتمام العام على الإخوان في تنظيم الفخذ . فإن كان النظام أبوياً فإنهم ينقلون الاهتمام العام إلى أبنائهم . وينظر إلى الفخذ باعتباره مكوناً من عدد من الإخوان مع أبنائهم البالغين ويختار بعض أعضاء الفخذ العيش في مكان آخر ، ولا يشاركون مشاركة فعالة في قضايا الفخذ ، ولهذا يرى " ليج " أن نميز بين الفخذ بعامة ، وبين مجموعة القرابة المحلية والنوع الأخير من الفخذ هو الذى يثير الاهتمام في أمور الفخذ العامة ، ويمارس حقوقه المشتركة .

وفي النظام القائم على النسب الأمى تنتقل الحقوق من الأخوة إلى أبناء أخواتهم ، وممكن مثلاً للأخوال وأبناء أخواتهم أن يكونوا جماعة قرابية محلية أى يمكن لأى جماعة التعرف على النسب وحيد الخط ، ولكن ليس من اليسير عليهم أن يتعرفوا ممثلاً في تنظيم للأفخاذ ، فبعض سكان وسط أفريقيا مثل قبيلة (تونكا الهضبة) * التى تعيش في زامبيا تتوارث نظام العشيرة الأمية . ولكنها لا تعيره أهمية بقدر ما يتعلق الأمر بالتعرف على أفراد العشيرة الذين يقطنون إلى جوارهم فيما إذا كانوا قريبين منهم ، من حيث النسب ، أو بعيدين عنه . الواضح أن مثل هذه الجيرة تفرض واجبات متبادلة فمثلاً حين يموت عضواً في عشيرة ، فإن أعضاء العشيرة الأخرى القريبة يجب أن يشاركوا في الدفن مادموا ليسوا معرضين لخطر نجاسة الموت التى تهدد أقارب الرجل الميت القريبين منه ،

* قبيلة تونكا الهضبة : تقطن شمالى روديسيا فى أفريقيا الجنوبيـة ، يقدر مقدارها بحوالى ٩٠,٠٠٠ نسمة يقوم اقتصادها على الزراعة وتربية الحيوانات والصيد البرى وصيد الأسماك

ويقوم هؤلاء العشيرة المجاورة بطقوس يقوم بها في المجتمعات الأبوية ابن الأخت باعتباره أقرب الأقارب من خارج الفخذ (مير : ص ٩١ — ٩٣) .

الواضح أن بناء الفخذ والعشيرة يتميزان بحقيقتين هما :

أن أفراد الفخذ كافة يستطيعون أن ينسبوا أنفسهم لبعضهم بعضاً بصورة واقعية لا ظنية ، لأن الفخذ محدد بعدد من الأجيال . فإن نما واتسع عدده نتيجة لتقدمه الزمنى يصبح من المتعذر على أفراد معرفة درجة قرابة كل واحد منهم للآخر بصورة تلقائية ومعرفته برؤوس العشائر ، ومن ثم يصبح كل ولد من أولاد ذلك الرأس جداً لفخذ منفصل.

يشعر أفراد الفخذ بروابط أوثق ، وبروح جماعته أقوى ، ويبرز ذلك الترابط بالتعاون الاقتصادي الاجتماعي والمشاركة الفعلية في كل الأحداث وبخاصة فيما يتعلق بالدفاع عن كل فرد من أفراد الفخذ (Clyde : P. 264) الواقع أن تكتلات الأفراد المرتبطة بالقرابة لم تخرج عن خصائص التكتل التى تدفعها الرغبة في تجميع القوى سواء للدفاع أو الهجوم ، أو استقرار البناء الاجتماعي. وفي كل الحالات يساعد هذا التنظيم على الضبط الداخلى عن طريق إخضاع الأعضاء لسلطة القبيلة .

- نظم الطوائف المغلقة :-

بالرغم مما يبدو من تغيرات اجتماعية وثقافية في النظم الحياتية للشعوب وإلا أن ظاهرة الطوائف المغلقة مازالت تعبر عن صورة من صور الماضي في حاضرنا المعاصر .

تعرف الطائفة Caste بأنها جماعة مغلقة اجتماعياً أساسها الوراثة أو الولاء، وتتميز هذه الجماعات عادة على أساس ينعدم فيها الحراك الاجتماعي على عكس الطبقات والتى تخضع لترتيب أو فئات تحافظ على

هويتها الاجتماعية وتدعمها عن طريق قواعد الزواج الداخلى الصارم ، وتعد العضوية الموروثة على جانب كبير من الأهمية ، فهي التى تؤكد المكانة الاجتماعية للفرد وتثبتها عند مولده وتمنع حركته من جماعة أو من فئة لأخرى ، وبرغم الاستثناءات العديدة ، فإن هذه العوامل تترابط لتجعل التقسيمات الاجتماعية في المجتمع الطبقى تقسيماً صارماً (Anre Beteille : P.. 519).

ويشير مصطلح الطائفة أساساً إلى شكل من أشكال النظم الاجتماعية في الهند ، ولقد أثار هذا المصطلح اهتماماً خاصاً في تراث علم الاجتماع وليس أدل على ذلك من تلك الدراسات الوفيرة التى ظهرت حوله حيث قدم " هاتون " قائمة شملت على أكثر من خمسة آلاف دراسة منشورة حول هذا الموضوع ، بالإضافة إلى عدة محاولات بذلت لتعريف الطائفة ومع ذلك فإن عدداً كبيراً من الدارسين يفضلون الابتعاد عن تعريف الطائفة والاكتفاء بتقديم الخصائص والسمات المميزة لنسق الطائفة ، مثال ذلك المحاولة التى قدمها " جوري G.S. Ghurye " في مؤلفه الطائفة والسلالة في الهند حينما ذهب إلى أن هناك ستة خصائص مميزة لهذا النسق هي :

(أ) انقسام المجتمع إلى جماعات متميزة تحدد العضوية فيها عن طريق الميلاد .

(ب)التسلسل القائم وفق إطار اجتماعى يعتبر (البراهما) في القمة .

(ج) تحديد العلاقات الاجتماعية على أساس معتقدات دينية معينة .

(د) حقوق مدنية وامتيازات تتفاوت بتفاوت مكانة هذه الجماعات في نسق التسلسل.

(ه) قيود معينة مفروضة على مزاولة المهن .

الزواج الداخلى (الانـدوجامى) ويتفـق " جـواهرى " مـع " سـترمارك " في أن الزواج الداخلى يعتبر من أهم الخصائص المميزة لنسق الطائفـة و هـي وجهـة نظـر دعمتهـا بحـوث عديـدة اجراهـا بـاحثون عـدة أهمها بحـوث " هـــاتون Hutton " و " هوكـــارت Hocart " و " روى Roy " و " سرنيفاز Sirnivas " وتؤكد معظم الدراسات السوسيولوجية للطائفـة على فكرة التسلسل ، حيث تنظر إلى نسق الطائفـة باعتبـاره يمثـل شـكلاً متطرداً من التدرج الطبقى الاجتماعي يتميز بالمكانة الاجتماعية الموروثـة ، والتمايز الاجتماعي وانعدام التنقل الرأسى للأفراد تماماً (غيث : ص ٤٨).

وحينمـا ننظـر إلى نظـم الطوائـف في ضـوء العقيـدة الدينيـة نجـده ينتسب إلى شـرائع " منـو " لحيـاة الهنـدوس وفيـه وفيـه يقسـم نظريـاً إلى اربعـة فئـات رئيسـية تـدعى Varna فالفئـة الأولى يمثلـها البراهمـه Brahma اى الكهان ويدعى الفرد فيها " براهمى " Brahman و هـي أعلى فئـات المجتمـع الهنـدوسى حسـب المكانـة الاجتماعيـة ، والفئـة الثانيـة الإكشـتريه و هـي مـن النـبلاء أو المقـاتلين ، والفئـة الثالثـة و هـي البيشـة وتتكون من المزراعين والتجار ، والفئة الرابعة الشودرا * و هي أدنـى الفئـات الهندوسية الذين لا ينتمـون إلى طائفـة ، وينظـر الهنـدوس إلى هـؤلاء علـى أنهم منبوذين وأنجاس ولا يجوز الاتصال بهمم بأيـة صـورة مـن الصـور وفي ضوء هذا التقسيم تتحدد نظم الزواج والعمل (P. 368،Chyde) .

وبالنسبة للزواج فالرجل يتـزوج مـن طائفتـه أو طائفـة أدنـى منهـا ، ولكن بشروط ، فإذا تزوج الرجل بواحـدة مـن الشـودرا يصبـح محتقـراً مـن طائفتـه ويحكـم عليـه بـالطرد ويصـبه الخـزى لأنـه تـزوج مـن الشـودرا . ويمكـن البرهمـى أن يتـزوج امـرأة اكشـترية أو مـن الفيشـية ، أى لا يصـح

---

* الشودرا فى اللغة السنسكريتيه : المهمل ، المنبوذ .

للمرأة من طائفة عالية أن تتزوج من طائفة دنيا لأنها حينئذ تلد اولاداً يرثون صفات أبيهم أيهم التى هي أقل من صفات طائفة الأم .

أما الفكرة التى اقاموا عليها هذه الطبقات وجعلوها من المعتقدات فهي كما جاءت في شريعة " منومهارشى " * بقوله : " أراد الرب المولى تكاثر الجنس البشرى فحلق من قمته البراهمة ، ومن ذراعه الاكشتريه ، ومن فخذه الفيشية ، ومن رجله الشودرا ، وأراد دراسة هذا الجنس فجعل لك واحدة من هذه الطبقات أعمالاً خاصة، فعهد إلى البراهمة درس أسفار الفيدا وتعليمها وتقريب القربان وإدارة ضحايا الآخرين ، والعطاء والأخذ ، وفرض على الاكشترية حماية الشعب وممارسة الإحسان والتضحية وتلاوة الكتب المقدسة وعلم الانهماك في الشهوات . وخص الفيشية بتربية المواشى وإيتاء الزكاة والتضحية ، ودراسة الكتب المقدسة والتجارة والربا والحرث .. إلخ ، وأوجب على الشودرا عملاً واحداً فقط وهو خدمة تلك الطبقات ، ونار جهنم هي دار البرهمى الذى يتزوج امرأة من الشودرا ، فإذا ولد له ولد طرد من البراهمة " .

وعلى هذا الأساس الذى وضعته الكتب الدينية الهندوسية قامت الحياة الاجتماعية للهندوس . وظلت جماعات فيها في أدنى السلم الاجتماعي وهم فئات المنبوذين ، يقدر عدد هؤلاء المنبوذين وفق إحصاء حكومة الهند عام ١٩٣٠ بحوالى ٥٠,١٩٥٧,٧٠٠ مليون نسمة أى بنسبة ١٤٪ من مجموعة سكان الهند ، وبمقارنتهم بتعداد الهندوس نجد نسبتهم تصل إلى ٢١٪ ، وتختلف النسبة بين إقليم وآخر .

وبالنسبة لثقافة المنبوذين ، نجدهم يتميزون بالعزلة السكانية فيتخذون مساكنهم في أحياء الأطراف المتخلفة ، وكانت الأمية الشائعة

---

* منومهارشى : كلمة مقسمة إلى مها ومعناها فى اللغة السنسكريتية عظيم أو كبير . ورشى معناها الولى . وهى تعنى الولى الكبير .

فيما بينهم ، وفي فترة الاحتلال البريطانى استطاعت قلة منهم أن تجد فرصة من التعليم فبداو التمرد على الثقافة الهندوسية ومحاولة الخروج منها إلى ديانات أخرى من ديانات الهند ، وكان لهذا التمرد أبعاده السياسية مما دفع الصفوة السياسية من الهندوس بقيادة غاندى باتخاذ قرار إلغاء فكرة النبذ . ولكنه اضطر أمام هجوم رجال الدين التراجع ، وجاءت محاولته الإنسانية في تكوين منظمات رعاية المنبوذين تهدف جمع التبرعات لبناء المصانع الصغيرة والمدارس لتعليمهم ، وكان من أبرز المشتركين في هذه المنظمات الهندس انفسهم للإبقاء على الوضع ال ديني للطوائف .

لقد ظلت العصبية الطائفية مستمرة طالما أن الهندوسى يقرأ كتابه المقدس الذى يؤكد على التفرقة بين الطوائف و هي عقيدة من الصعب انتزاعها ، ولهذا نجد أن المنبوذ إذ رأى برهمى اى في الطريق كان عليه أن يجلس ويدير ظهره للطريق (النمر : ص ٢٩ — ٣٩) .

وفي دراسة حديثة عن المنبوذين في ماليزيا تناولها " أندرو استنين ويلفورد " استاذ الأنثروبولوجيا بجامعة كرشيل بالولايات المتحدة كشف عن وصف الهنود التاميل بالكسل ، والقذارة وعدم الأمانة كما يشاع عن الرجال بأنهم يميلون إلى الإفراط في الشراب والقسوة مع زوجاتهم والغرور ، بينما توهم الإنسان أنهم ضحايا زيجات جائرة ، ويذكر " أندرو " أن التاميل يشيعون عن أنفسهم هذه الأوصاف في وسائل الإعلام كما تنظر إليهم الصفوة الهندية بأنهم طبقة قذرة من الفقراء إن لم تكن أسوء طبقة بين البشر وهذه النظرة الرديئة فرضت عليهم العزلة الكائبة والشعور بعدم الأمان والارتفاع المذهل لمعدلات الانتحار واعتبار إدمان الكحوليات والجريمة نتيجة لهذه العزلة الاجتماعية (ويلفورد : ص ١٥٢) .

ومع ذلك نجد نماذج أخرى في نظم الطوائف التى تصطدم فيما

بينها بسبب المكانة، وتبدو واضحة في رواندا * وبورندى * ، وهما دولتان تتشابهان في الموقع والظروف الداخلية من ناحية الاستعمار البلجيكى المشترك والتركيبة السكانية ، وحتى تاريخ الصراع الدموى بين قبيلتي الهوتو ، التوتسى ، ويرجع هذا الصراع نتيجة لاختلاف العرقيات وتباين المكانة الاجتماعية والسياسية بين القبيلتين ، هذا بجانب أنماط الطوائف المغلقة الأخرى في إقليمى السبنجاميا والباكاما في نيجيريا ، وهما مجتمعان يضمان الطوائف المغلقة والعبودية ، وتبدو هذه المظاهر بشكل واضح بين الأزاندى في شمال الكنغو وجنوبى السودان ، فالعبودية توجد جنباً إلى جنب مع التمايز العرقي .

ويسجل " شى بوتا رديل " الباحث الأنثروبولوجي عن مظاهر الطوائف في السنغال في دراسة لمجتمع قرية صيد الأسماك في كايار ، ويصف هذه القرية بكثافتها السكانية والحواجز الاجتماعية القائمة على تقسيمها إلى طوائف مغلقة . ويندرج في أدنى هذا التقسيم فئات العبيد ، وهم يعملون أساساً كخدم ، أما بالنسبة للطوائف الأخرى في السنغال فإن أهم ما يبدو في أدنى السلم الاجتماعي بشكل عام فئات الحرفيين من الحدادين وصانعى الأحذية والتجاريين والأطباء والسحرة والمنشدين ، وحينما ننظر إلى هؤلاء في النظام العائلى ، نجد أن افراد الطوائف ليس من

---

* بورندى : تقع وسط أفريقيا ، وعاصمتها بوجمبورا وتعد أحد منابع نهر النيل من خلال النيل الأبيض الجنوبى وهى تقع وسط أفريقيا ، يتكون ٨٥٪ من شعبها من قبائل الهوتو مقابل ١٤٪ من التوتسي و ١٪ من الأقزام ، ٨٥٪ من سكانها يشتغلون بالزراعة ، استقلت عن بلجيكا فى أول يوليو ١٩٦٢ .

* رواندا : وتقع فى الشمال الشرقى من بورندى وسط أفريقيا ، عاصمتها كيجالى ، وتعد أحد مصادر مياه نهر النيل ، من خلال نهر كيجارا الذى يصب فى بحيرة فيكتوريا ، يتكون ٩٠٪ من شعبها من قبائل ٩٪ من التوتسى و ١٪ من الأقزام ، تعمل الغالبية العظمى منهم فى الزراعة والرعى ، استقلت عن بلجيكا فى أول يوليو ١٩٦٢ .

حقهم الزواج إلا في داخل طوائفهم فقط ، ولا يسمح بالزواج المختلط إلا بين طائفتى الأطباء والسحرة وصانعى الأحذية . أما بين الصاغة والتجار والصيادين ، فالزواج المختلط يحظر تماماً ، حتى إذا تخلى صانع عن مهنته واصبح عبداً فيظل نسبة قائماً إلى طائفته الأصلية .

وبالنسبة " للتوتسى " فهم نيليون من حيث الأصل ويعملون أساساً بتربية الماشية ، ويحتلون مكانة الصدارة في المجتمع رغم انهم لا يشكلون إلا ما يتراوح ما بين ١٥ - ٢٠ بالمائة من السكان .

أما " الهوتو " وهم ينحدرون من شعب البامتو ، فإنهم يشكلون ٨٠٪ من السكان ، ويعملون أساساً بالزراعة بصورة تقليدية .

كان المزارعون الهوتو يرعون ماشية التوتسى الذين يشكلون صورة الإقطاع.

أما " التوا " ، فهم شعب صغير للغاية ، يشكل حوالى ١٪ فقط من السكان ، وكانوا في وقت من الأوقات يعملون بالصيد ، إلا أن تدهورهم أدى إلى دخولهم حقول حرف أخرى وتحولوا إلى إجراء في مزارع التوتس في وصف الأنثروبولوجي الفرنسي " جاك ماكيه " الجماعات الثلاثة .

بالرغم من أن الجماعات السابقة ترتبط فيما بينها اقتصادياً فإنها تتحدث لغة الكينيا رواندا ، وبالنسبة لنظم الزواج ، فالزواج داخلى ، وفي حالة الاستثناء ينسب الأطفال حسب المكانة الاجتماعية للأب .

الشئ الواضح أن الثقافات المتباينة لا تعنى الطوائف الثلاثة الهوتو ، والتوتسي ، والتوا ، والواقع أنها بالغة التعقيد ، فكل منها يحاول أن يعيش في عزلة عن الآخر ، ونتيجة لهذه العزلة تشكلت ثلاثة ثقافات فرعية في مجتمع رواندا ، فأثرياء التوتسى يحتلون مكانة أرقى من التوتو ، وأكثر رقياً من التوا ، لقد انعكست هذه المكانات على أشكال الصراع العرقي ضد جماعات التوتسي التى تفرض سيطرتها على الهوتو والتوا .

فكان النبلاء العشائريون من التوتسى الذين يتمتعون بوضع خاص في المجتمع ، يسعون أكثر فأكثر لإخضاع الهوتو لسلطاتهم . وغالباً ما كانت الصراعات بين التوتسى والهوتو تتخذ طابع العداء السافر ، الذى كانت تصاحبه عمليات قتل جماعية ، وباختصار فإن التفاوت الاقتصاد في الملكية ، والاستغلال ، والتقسيم القائم على المكانة والطبقة والمرتبطة بنظام الطوائف قد أدت كلها إلى تداخل بالغ التعقيد في البناء الاجتماعي (روزا : ص ٣١٧ — ٣١٨) .

مازال سيناريو الطوائف ينطوى على اشكال اخرى تؤكد على الفروق الاجتماعية التعسفية بين أبناء الوطن الواحد ، وعلى سبيل المثال نجد في أوغندا ، تقسيماً ثلاثياً ، يحتل موقعاً اجتماعياً متبايناً بشكل صارم البيتو أهم الجماعات الحاكمة ، والهوما وهم مالكو الماشية ، والأيرو وهم العدد الأعظم من المزارعين .

إلا أن ما يحكم التنظيم الطائفي في أوغندا الأعراف المستقرة تاريخياً ، والتى تقرر أن " البانتو " ولدوا ليحكموا وأن " الأيرو " قد ولدوا فيحكمهم الأخرون ، كما أن الهوما الذين يربون الماشية ينظرون باستعلاء إلى " الأيرو " الفلاحين (روزا : ص ٣١٨) .

ويذهب عاليم الأجناس الأمريكى " ميلفن برلمان " ، الذى درس العلاقات الاجتماعية في هذه الجماعات السكانية ، إلى ان شريحة " البانتو " الحاكمة تعتبر نفسها ارستقراطية وراثية ، وأن وعيها الطبقى أكثر بروزاً من الطبقة الحاكمة في " بوجاندا " .

ويمكن أن نجد صورة التباين الاجتماعي للطوائف في أثيوبيا وبالتحديد في منطقة " هرر " حسب التخصصات الحرفية الوراثية وهم الحدادون الذين تعمل زوجاتهم بصنع الخزف ، والصيادون الذين يعتقد أنهم يتمتعون بقوى سحرية .

وفي الصومال توجد ثلاثة جماعات هي : الحدادين ، وجماعات من

الصيادين الذين يقومون بأعمال الجلود ، ثم جماعات الجوارج ، الشئ المعترف به أن كلا من الحرفيين أو أصحاب المهن الحرفية يُعرفون بصفة جماعية باسم الفوجا ، وينظر المجتمع إلى تلك الجماعات كطائفة من الأنجاس غير الأنقياء . ونظراً لمكاناتهم المتدنية يرفض باقى أفراد المجتمع — من القبائل — الزواج من بينهم ، أو قبول دخول هؤلاء بيوتهم ، وتتشدد جماعات الجوارج في تحديد علاقاتهم بجماعات الفوجا ، فترفض مجرد دخول واحد من " الفوجا " بيت واحد من " الخوارج " ، لأن ذلك يترتب عليه تطهير البيت بشكل طقوس . كما أنه من المحظورات على الفوجا تناول أدوات مزارع الجوارح ، أو حتى التعامل مع ماشيتهم ، كما يجب على باقى المجتمع من القبائل تناول طعاماً قد أعده الحرفيون أو الصيادون . فهناك فكرة عميقة الجذور مؤداها أن أفراد هذه الطائفة لهم " عين شريرة " ويتصلون بقوى الظلام ، وليس مسموحاً لهم بامتلاك الأرض ، أو المشاركة في الحياة السياسية للمجتمع .

ومع ذلك يحاول أعضاء الطوائف الدنيا في هذه المجتمعات تخفيف حدة وضعهم الاجتماعي ، بوضع أنفسهم تحت حماية الأقوياء من النبلاء ، لقد اختلف العلماء الاجتماعيون لفترة طويلة حول طبيعة هذه الطوائف مما جعل تفسير عمليات التماسك الاجتماعي وأشكال الصراع فيها بالغ. الصعوبة في التفسير والتحليل (روزا : ص ٣١٩) . كما حاول الأنثروبولوجيون أيضاً البحث عن البناء الاجتماعي للطوائف من وجهة نظر بيولوجية ، وانقسموا فيما بينهم حول الاختلافات الفزيقية لهذه الجماعات ، وعموماً فقد أكد الدارسون المعاصرون فهمه، على أن هذا التباين في حقيقته هو شكل اجتماعى ولا علاقة له بالأصول السلالية ولعل أول عمل جاء بذل لدراسة الاختلافات السلالية ما قام به " هربرت ريزلى S. H. Risley " ، أكد فيه أن التباين الفيزيقى بين الطوائف

هو تباين في المكانة الاجتماعية بين الطبقات وقد استبعد علاقة الوراثة في هذه النظم (Beteille : P. 526) .

ومن طرائف الدراسات الأنثروبولوجية حول الجماعات المنعزلة ، الدراسة الوصفية التى قام بها زكريا عبد الجواد حول قبائل " الدوجون " في مالى ، والتى يمكن أن يطلق عليها مجازاً قبائل الليل ، وهذه القبائل تعيش شبه منعزلة منذ آلاف السنين في كهوف فوق هضاب منطقة بانديجا ولا تمارس حياتها المعيشية إلا في الليل في ضوء القمر ، وتعتمد في اتصالها على الأصوات . كما تقوم حياتها المعيشية على اقتصاديات الزراعة الشئ الذى يثير الانتباه نحوهم ، خبرتهم المتوارثة بعلم الفلك وقدراتهم على اكتشاف كواكب ومجرات سابقة تفوق علم تكنولوجيا الفلك المتقدمة .

وبالرغم من أهمية وصف هذه القبائل ، إلا أن لقصور يشوب الدراسة العلمية في علاقتها الحياتية والثقافية مع الكواكب والمجرات ، بجانب العلاقات الاجتماعية وروابط الدم والمصاهرة ، والمكانة والأوضاع السياسية والاقتصادية في النسق الكلى للمجتمع الذى تعيش فيه (عبد الجواد :ص ٥٦ ، ٥٧) وقد يثيرنا هنا ثقافة التنجيم عند قبائل الدوجون إلى دراسة " مارتن فان " التى تشير إلى العلاقة بين ظاهرة التنجيم وعقيدة البراهما الهندوسية في اختيار أسماء المواليد ، وما لهذا الاختيار من مراسم وطقوس تتعلق بالأبراج والكواكب وبناء الكون في السموات والأرض ، فالسماء عندهم رمز الذكورة والأرض رمز الخصوبة ، ومن ثم تخضع أسماء الذكور لأسماء الكواكب والنجوم وأسماء الإناث لنباتات الأرض .

كما تختلف مكاناً فيه الذكور عن الإناث ، فالذكور عند البراهما قيمة في المكانة ، ولذلك يحاولون اختيار أسماء وهمية لهم تجنبهم الحماية من آلهة الموت ، فيطلقون عليهم أسماء وصفات منبوذة من طبقة المنبوذين ، أو يلبسونهم ملابس رثة ويقومون بعملية تمثيلية لبيعهم بسعر رمزى "

شحتوا الشحات " وبقدر قيمة العُملة لالتى تعطى له يطلق على الطفل اسم رمزى لذات العملة .

والواقع أن هذه الطقوس هي بمثابة محاولات بدائية لدفع الموت عن الطفل خاصة الوحيد بعد موت إخوانه الذكور ، وفي نفس الوقت إذلال الجسد حتى لا تمسه الأرواح الشريرة ، أما الإناث فكان اختيار الأسماء لا يشكل مشكلة وفي موتهم خلاص ، فهن يمثلنُ خسارة على الأسرة التى تدفع لهن المهور للأزواج (مارتن فان : ص ٩٧) .

الفصل السابع

الأنثروبولوجيا الثقافية

الأنثروبولوجيا الثقافية

إن ما يمكن أن يقال بالنسبة لمصطلح الأنثروبولوجيا الثقافية أنها عبارة أمريكية تعنى مصطلح الإثنولوجيا والإثنوجرافيا كما عند علماء الأنثروبولوجيا الفرنسيين في بعض الأحيان ، وهم يدرسونها في ضوء مفاهيم علم الاجتماع .

وطالما أشرنا الى الإثنوجرافيا والإثنولوجيا في مكونات الأنثروبولوجيا الثقافية فقد يكون من المناسب أن نحدد دلالة معانيهما حتى لا ننزلق في اللبس بينهما .

أولاً : الإثنوجرافيا Ethnography

فهو فرع يخص دراسة الثقافات الفردية ، وتتميز دراساته بالجانب الوصفي لجميع انماط السلوك إلى شكل ثقافة المجتمع موضوع البحث ، و هي المجتمعات المحلية صغيرة الحجم ، أى العشائر والقرى .

ثانياً : الإثنولوجيا Ethnology

وهذا الفرع يتميز بالتركيز على التحليل المقارن في معظم الأحيان ، وتختص الدراسة الإثنولوجية بالمقارنة بين ثقافتين ، أو أكثر ، وعندما تدرس ثقافة واحدة يكون الاهتمام مركز على التحليل وليس الوصف .

وهكذا تختلف الإثنولوجيا عن الإثنوجرافيا من ناحية اهتمام الأولى بتحليل المادة الثقافية في ضوء النظريات المختلفة ، وتختص الإثنولوجيا بدراسة الى الثقافات الحية، أى الموجودة وقت الدراسة التى يمكن دراستها عن طريق الملاحظة بالمعايشة .

وحينما ننظر إلى مهمة الأنثروبولوجيا الثقافية نجدها تعتمد على دراسة النظريات المقارنة للعادات والتقاليد الإنسانية وتضم علم الآثار Archaeology ، وبمعنى آخر يمكن القول أنها بقدر ما تهتم بحياة

المجتمعات التى يعود إنقراضها إلى عهد قريب ، وتتوافر عنها وثائق تكاد تكون كاملة ، نجده في نفس الوقت يهتم بدراسة المجتمعات الطرازية التى لا تزال لها نطاق مميز في دائرة المكان .

وباختصار ، فإن مفهوم الإنثروبولوجيا الثقافية يعبر عن كل الجوانب الفكرية والمادية والاجتماعية المعبرة عن مجتمع ما .

وحينما نتناول أبعاد الأنثروبولوجيا الثقافية نجدها حاملة للتراث الإنساني الذي ينتقل من جيل إلى جيل ، بمعنى انها تمثل كلا يميز الجماعة او القبيلة او الأمة أو غيرها، وبعبارة أخرى فإن الثقافة هي في نهاية الأمر تراث تاريخي ، وتميل وجهة النظر هذه إلى تأثير الجانب التاريخي الثقافي على الرغم من أن العامل التاريخي لا يشير إلا لمجرد الاستمرارية الثقافية بين الأجيال (موس : ١٩٩) .

ومن المسلم به أن لكل مجتمع اسلوب الخاص في الحياة وهو الذى يطلق عليه علماء دراسة الإنسان مصطلح الثقافية ، ويعتبر هذا المصطلح له مغزاه عند الأثنولوجى ، والواقع أن هدفه يكاد مماثل مع أهداف الباحثين في دراسات علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ ، فكل من هؤلاء العلماء يحاول أن يفهم كيف تعمل المجتمعات والثقافات ، ولما تتغير هذه الثقافات كما يحاول أن يتوصل إلى تعميمات معينة ، أو قوانين بحسب المصطلح الدارج للمفهوم ، لتساعد على التنبؤ باتجاه سير فعل الأحداث ببعض التحكم فيها في النهاية . والفرق الرئيسى بين الإثنولوجيا من جهة وبين علمى الاجتماع والاقتصاد من جهة أخرى هو أن العلمين الآخرين واصلا ابحاثهما ضمن نطاق يكاد يكون محصوراً في الأوضاع الخاصة بالمجتمعات المعاصرة وثقافتها .

وبالنسبة للباحث الأثنولوجى الذى يعنى بدراسة المجتمعات الغربية عن مجتمعه ، يستطيع إجراء أبحاثه بقسط من التجرد لا يمكن أن يتيسر له عن دراسته للمجتمع الذى ينتمى إليه ، ومع إنه يتعذر على اى شخص أن

يدرس الجنس البشرى بذات التجرد الذى قد يطبقه على مجتمع آخر يختلف عن المجتمع الذى يعيش فيه (Linton : P. 15).

الحضارة والثقافة

يبدو ان معنى الثقافة ما زال يختلط في دراستنا مع مصطلح الحضارة وهو محور الخلاف في تحديد دلالات المعانى ، فمصطلح الحضارة يشتق معناه من اللاتينية Civitas بمعنى المدينة Civilization في الدراسات الأنثروبولوجية وفي اللغة العربية والإفرنجية من حياة الحضر .

أما مصطلح الثقافة Culture فيشتق معناه من اللاتينية Kulture بمعنى التثقيف والدرس . لقد استقر معنى كلمة حضارة في اللغة الأوربية على الشعوب المتقدمة في نظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والدينية ، بالمقارنة للشعوب المتأخرة . وهذه الكلمة منسوبة إلى مصطلح حضر المقترن بحياة المدينة التى ينظر على أنها أرقى من البداوة ، لذلك نجد " ابن خلدون " يصور المجتمع في تطوره في مراحل من حالة البداوة إلى حالة الحضارة ، وأخيراً إلى حالة الاضمحلال ، ويتضمن هذا المعنى حكماً تقديرياً على الحضارة بأنها الرقى وهو ما تأكد من الشواهد التاريخية في أوروبا خصوصاً أثناء القرنين الثانى عشر والتاسع عشر .

وتحت تأثير الحركة الرومانتيكية Romantics في ألمانيا وتحول المعنى إلى مصطلح حضارة التى كانت تعنى التقدم ، أصبح مصطلح ثقافة يقترن بالتقدم في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، إلا أن المتابع لتطور مفهوم المصطلحين يجد أن التفرقة بين الحضارة والثقافة انتقلت من علماء ألمانيا إلى علماء الاجتماع والأجناس البشرية في إنجلترا وأمريكا ،

وإن كانت أقل حدة عند العلماء الإنجليز والأمريكتين الذين لا يفرقون أصلاً بين الحضارة والثقافة، فمثلاً نجد " تيلور E. O. Tulor " يعرف الثقافة بأنها ذلك الكل المعقد، الذى يشمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات، وجميع القدرات الأخرى التى يستطيع الإنسان أن يستخدمها بوصفه عضواً في جماعة.

أما العلماء الفرنسيون فهم لا يفرقوان بين حضارة وثقافة، ويستخدمون كلمة حضارة Civilisatione للدلالة على كلا النوعين من الظواهر الثقافية والحضارية بدون أدنى تفرقة طالما أن لكل شعب تقاليده ومعتقداته وعاداته ولغته وأدواته ووسائله الفنية والتطبيقية.

إذ يقول " أرمان كيفيله ": الواقع أن لكل شعب تقاليده ومعتقداته وعادته وآلاته ووسائله الفنية أو التطبيقية. باختصار أن لكل شعب حضارة، ثم نجد " أميل دوركايم " و " مارسيل موس M. Mauss " في تعريفهما للظواهر الحضارية لا يفرقان بين مفهومى الحضارة والثقافة. إذ هما يقسمان الظواهر الاجتماعية إلى نوعين: نوع ينشأ ويتطور داخل المجتمع أى داخل جسم اجتماعى محصور، كدولة أو أمة أو مدينة أو قبيلة، وتلك هي الظواهر الاجتماعية العادية. ولكن هناك مع ذلك نوع آخر من الظواهر التى ليس لها إطار واضح ولا محدودة تنتقل عبر الحدود السياسية وتنتشر في مناطق لا يستطاع تحديدها بسهولة، وتلك ظواهر الحضارة لا تتعلق بمجتمع معين كنماذج التكنولوجيا والإنشاءات وأساليب الاتصال والمواصلات، والذى يعنينا من نظرية " دوركايم " و " موس " هو إنهما لم يفرقا بين نماذج حضارية ونماذج ثقافية شأنهما في ذلك شأن غيرهم من العلماء الفرنسيين.

لقد أكد علماء الأجناس البشرية وعلماء الحضارة ولا سيما

" مالينوفسكى " أن كل العناصر التى تتألف منها الحياة الاجتماعية تكون أشبه بأعضاء الجسم ، حيث يقوم كل منها بوظيفة خاصة تعاون مع باقى أعضاء الجسم للحفاظ على بنائه ونموه وتطوره ومن ثم فمن الصعب فصل الحضارة عن الثقافة التى تتكون منها الحياة الاجتماعية ، فالحياة الفنية التطبيقية والدينية والقيم الجمالية. كل تلك وأشباهها تكون " كلا " متناسق الأنساق بدرجة تختلف في دقتها وفق ما يحيط بالمجتمع من ظروف ، لقد اثبت علماء الحضارات عدم صحة الرأى القائل بأن عناصر الحضارة أسهل في انتقالها وانتشارها من العناصر التى تتألف منها الثقافة ، فلقد وجد عند كثير من الشعوب البدائية استعداد لقبول بعض الاختراعات الصناعية وتطبيقها في حياتهم ، ويؤكد " سوركون " أن العناصر الأيديولوجية تنتشر بشكل أنشط من العناصر المادية .

خلاصة القول أن التفرقة بين مصطلحى حضارة وثقافة لا معنى لها مشوشة بالرغم من ذلك نجد ان مصطلح ثقافة أصبح من الشائع في الاستخدام العلمي قابله مصطلح حضارة ، لكى تدل الأولى على النواحى الروحية والثانية على النواحي المادية بالرغم من عدم التميز الدقيق بين الناحيتين الروحية والمادية (سعفان : ص ٦ — ٩) والسؤال هنا . ما هو المجال الملائم في دراسات الأنثروبولوجية الثقافية ؟

ويمكن القول أن معظم دراسات الأنثروبولوجيا الثقافية تتركز حول وصف المجتمعات المحلية الصغيرة الحجم من ناحية المكان والسكن والملابس والأدوات في ضوء البناء الكلى لثقافة المجتمع المحلى ، مع الوضع في الاعتبار مختلف النظم ، وعلاقات القرابة ، والزواج والسياسة والدين ، والتربية وقواعد الضبط الاجتماعي .

كما يتناول المجال أيضاً التعبيرات الفكرية لهذا المجتمع ورموزه الثقافية ، وهنا يهتم بوصف لغة المجتمع وفنونه (Clyde : P. 137).

الواقـــع أن علمـــاء الأنثروبولوجيـــا الثقافيـــة (الإثنوجرافيـــا ، والإثنولوجيـا) ركـزوا علـى أهـم الملامـح التـى تناولـت اللغـة والكتابـة والفلسفة والـدين والـنظم السياسية والفنـون ، ومـع كـل ذلـك لم يغفـل هـؤلاء الجانـب السوسيولوجى للعرقيات الـذى يوجـه مشـاعر الجماعـة في وحدتها والحفاظ على تراثها الثقافي .

أولاً : اللغة :-

بدايـة تعـرف اللغـة بأنهـا نسـق يتـألف مـن مجموعـة قواعـد ومعـايير تستقر في عقل أبناء اللغة ، و هي التى تجعلهم قـادرين علـى اسـتخدام اللغـة التى يتحدثونها . و هي تختلف عن مفهوم الكلام ، فهو الحديث أو الكتابـة ، أى الممارسة الفردية للغة في الحيـاة اليوميـة ، بمعنـى أنهـا العبـارات التـى لهـا واقع مادى مباشر يمكن أن تدرك إدراكـاً حسيـاً ، إذن فاللغـة تكمـن خلـف الكـلام في أذهـان افـراد اللغـة و هـي الأساسـية والجوهريـة ، في حـين يكـون الكـلام أمـراً عرضيـاً ، وعلـى ذلـك فاللغـة نسـق في علـم اللغـة ولـيس الكـلام (ستراوس :ص ٢٤٠) ، ويذهب " مير " على أنهـا نظـام مـن الرمـوز الصـوتيـة ، وتكمن قيمة أى رمز في الاتفاق عليه بين الأطراف التى تتعامل به ، وقيمـة الرمز اللغوى تقـوم علـى علاقـة بـين متحـدث أو كاتـب هـو المؤثر ، وبـين مخاطب أو قارئ هو المتلقى ، واللغة وسيلة التعامـل ونقـل الفكـر بـين المؤثر والمتلقى ، وصور هذه الرمـوز الصـوتية اللغويـة لأداء معانٍ محـدودة تتميـز بمـا يعنيهـا المتحـدث ويفهمهـا المتلقـى ، معناهـا اتفـاق بـين الطـرفين علـى استخدام هذه الرمـوز للتعـبير عـن الـدلالات المتصـورة ، وبهـذا يكـون هنـاك ارتباط غير مباشر بين الجهاز العصبى للمتكلم الجهاز العصبى للمخاطـب ، وما اللغة إلا وسيلة الربط بينهما (حجازى : ص ٨) .

وإذا مـا تأملنـا تعريـف اللغـة في قـواميس اللغـة العربيـة والأجنبيـة نجدها تعنى أداة اتصال لنقل الأفكار وأدائها .

فمعنى الكلمة والجملة لـيس شـرحها أو تقلبهـا في القـواميس بـل هـو

التعبير الذى يحدثها نطقها في حالة معينة . و هي في نفس الوقت تجد تجريداً مستمداً من ملاحظة السلوك الإنسانى وتحليله ، والسلوك الذى تقوم بدراسته هو الكلام ، ولذا فقد تعرف اللغة باختصار بأنها طرائق الكلام الشائعة في مجتمع ما .

وأكثر من هذا فإننا نلاحظ أن اللغات كالثقافات المتشعبة بدرجة فائقة ، فليس هناك مجتمعان يتساويان في نفس طرق الكلام ، على خلاف ما تتسم به جوانب معينة من الثقافة بمعنى أنه لا توجد لغات وراثية أو أقل تطوراً من غيرها ، بعد أن تعرضت للتطور والتهجين نتيجة تطور الحضارات وغزو الثقافات ، ومع ذلك فهي تعد من أهم المواهب الإنسانية في ثقافته .

إن القيمة الاجتماعية الأساسية في اللغة هي في حمل الافراد على العمل سوياً بشكل مؤثر ، وفي تخفيف حدة التوتر الاجتماعي ، وكثيراً ما نجد أن ما قيل أقل بكثير من أهمية ما يقال .

إن كثيراً من اشكال الوعى وظواهر الثقافة ومعالم الحضارة في اماكن مختلفة وفي أزمنة سابقة ترتبط استحضارها عن طريق اللغة ، فاى مجتمع تنقصه اللغة لن تكون له وسيلة لاستمرار السلوك والتعلم اللازمين لبناء حضارته . إذ بدون اللغة لن تكون ثمة طريقة اخرى لاستحضار خبرات الماضي من جديد ، وإيصالها للآخرين ، كما لن يكون لنا وسيلة للتعبير عن آرائها ومشاطرة الآخرين العمليات الفكرية .

الملاحظ من عملية التطور الحضاري في بقاع مختلفة من العالم أن اللغة كانت تنتشر من مكان إلى آخر متوافقة مع الاتساع الحضاري . ومسهمة في تعميق وتطوير الثقافة ،. ومن ثم أصبح من المعروف على الصعيد التاريخي أن موجات الغزو والفتوحات كانت تنقل معها صوراً متعددة من التفاعل الحضاري ، كان بعضها يقود إلى نمو واتساع الحضارة وتنميتها بعناصر إبداعية جديدة ، بينما كان البعض الآخر

يحمل معه هدم جوانب مهمة من الحضارة المحلية أو شبه القومية .

وفي واقع الأمر ، دخلت اللغة ضمن التفاعل الحضاري معبرة أحياناً عن القوة الحضارية لشعب معين ، أو عن هبوط المستوى الحضاري لشعب آخر . كما أنها أحياناً تدخل في هذه العلاقات بين الأمم والأقوام وفي متناقضاتها الصراعية ، أو في مرحلة السلم كتعبير متميز بذاته ، أى أن اللغة تتسم بحضور في بناء الثقافات في مراحلها الحضارية .

والسؤال المطروح الآن : هل كانت هناك لغة مشتركة لبنى الإنسان جميعاً ؟

تأتى الإجابة على هذا السؤال في ضوء اختلاف خصائص المجتمعات وظروفها البيئية ، صحيح أن المجموعات اللغوية تنطلق من لغة أصلية ، وفي تطورها التاريخي تتشعب نتيجة الهجرات والمتغيرات بفعل ظروف الحياة البشرية والمؤثرات الطبيعية ، وهذا ما يوضح اشتراك عدة شعوب في مجموعة لغوية ذات أصول متشابهة وطرق متقاربة في التعبير عن الفكرة .

إن كثيراً من المعلومات أصبحت الآن معروفة عن تاريخ اللغات ، وخاصة تلك التى كانت الوسيلة لحمل الحضارات ونشرها مثل الهيروغليفية ، واليونانية ، واللاتينية ، والستسكريتية والعربية والصينية والإنجليزية . وفي نفس الوقت تم اكتشاف بعض القواعد العامة في نشوء اللغات ، فاللغات تسير في تطورها عكس الخط العام للتطور الحضاري من التعقيد إلى التبسيط ومع ذلك ظلت اللغة تحمل رموز الجماعات القومية لإظهار وحدة حضارتها ، ومع كل ذلك فإن اللغة المشتركة لبنى الإنسان جميعاً أمر مشكوك فيه (عزيز : ص ١٨) .

ولعل ما يؤكد هذا الشك هو ما أسفرت عنه دراسة لغات الشعوب البدائية التى عجزت عن إلقاء الضوء على مشكلة أصول اللغة ، ويبدو أنه ليس من صلة تربط بين تعقيدات لغة تتكلمها جماعة خاصة من الكائنات البشرية وبين تعقيدات أية مظاهر أخرى من سلوكها ، ومع أنه من

الممكن لعلماء اللغة من الأثنوجرافيا من اقتفاء تطورات اللغة لفترات تربو على ثلاثة أو أربعة آلاف سنة في مجموعة واحدة من اللغات ، فإن ذلك لا يلقى الضوء على تطور اللغة ككل في نقل الأفكار .

إن أصل اللغة وتطورها سيظلان قضية محورية لمختلف الاجتهادات الفكرية، لكن تاييدها بالحقائق لن يكون ممكناً بشكل قاطع . اما وظائف اللغة فيمكن التحقق منها بسهولة أكثر من اصلها وتطورها . فاللغة أداة لكل من الفكر والاتصال .

ومجمل القول : أن اللغة شكل من اشكال السلوك المتعلم المنقول للفرد ، الذى يكتسبها الإنسان كأى مادة أخرى من المواد الثقافية التى ورثها من الأجيال السابقة عليه .

- أصل اللغة وفصائلها :-

فضلاً عما سبق ، فما زال أصل اللغة وفصائلها موضع جدل بين علماء الأنثروبولوجيا ، فمنهم من يعتقد أن اللغات قد انحدرت كلها عن اصل واحد، وبعضهم يرد اللغات السائدة الآن إلى عدة أصول ، منها الأصل السامى والأصل الهندى الأوروبى .

ولكن مما لا شك فيه أن لغة الإشارات والحركات ذات المعانى قد سبق لغة الكلام عند الإنسان الأول ، لاسيما وأن الإنسان يرجع إلى لغة الإشارات إذا فشلت لغة الكلام في نقل المعانى بين شخصين لا يتحدثان بنفس اللغة ، وقد لوحظ هذا عند هنود أمريكا الشمالية الذين تسودهم لهجات لغوية لا حصر لها . ويحدث كثيراً أن يتزوج شخصان من قبيلتين مختلفتين ، ومن ثم لا يعرف كل منهما لغة الآخر الكلامية ، ومع ذلك يلجأ الزوجان إلى لغة الإشارة ، وتغلب لغة الإشارة عند بعض المجتمعات البدائية حتى ليصعب على الأفراد التفاهم ليلاً عندما يخيم عليهم الظلام، ويميل بعض العلماء إلى الرأى القائل : " بأن اللغات الكلامية الأولى

كانت عبارة عن أصوات صارخة أو استغاثة أو مقاطع دالة على الحزن والفرح ، ثم تلا ذلك تكوين كلمات تحاكى الأصوات التى تحدثها الأشياء المحيطة بالإنسان ، و هي الكلمات التى نسميها باسم التقليدية ، أى التى يدل نطقها على الصوت الذى تدل عليه ، أو الحركة التى يعنيها اللفظ Onomatopoeia والتى ما زالت اللغات الحديثة تحتوى على كثير منها بعد تطورها على مراحل الزمن .

الشئ المفترض أن اللغة الأولى كانت تعبر عن الجوامد الفردية قبل أن تدل على المعانى العامة أو الكلية ، فعند معظم المجتمعات البدائية نجد مثلاً كلمات تدل على كل شجرة على حدة ، وليس لديهم كلمة عامة للشجرة على العموم ، لأن ذلك يستلزم تطور في العقلية المفكرة حيث يستطيع الإنسان الانتقال من الجزئيات للكليات أو من الحالات الخاصة إلى الحالات العامة . ويبدو أن لغة الإنسان في عصوره السحيقة قد أدت إلى وضوح التفكير وبذلك بدت اللغة المنطوقة للرجل الأول شيئاً ينطوى على أسرار غامضة ولذلك استخدمت اللغة موضوعات للصيغ السحرية . فهي لم تكن فحسب وسيلة للتفاهم ونقل الأفكار والتعلم ، بل كانت تؤدى إلى تالف الناس والتفافهم حول فكرة يعتنقونها جميعاً ، فكانت عاملاً من عوامل وحدة الأفراد وتوفقهم، ومن ثم ساعدت اللغة على نقل التراكم الثقافي . عبر الأجيال ، أى نقل الحضارة نفسها والأفكار الثقافية.من جيل لجيل .

فالمجتمع الذى تنقصه اللغة لن تكون له وسيلة أخرى لتأكيد استمرار السلوك الثقافي والتعلم اللازمين في بناء الحضارة ، ولئن كانت اللغات التى تنتشر في المجتمعات البشرية الآن تبلغ الألوف فإن علماء الاجتماع اللغوى قد استطاعوا تقسيمها إلى فصائل وعائلات ، كما قسم علماء الأجناس الأفراد البشرية إلى أصول أهمها : " المغولى والقوقازى والزنجي " وقسموا كل أصل إلى أجناس . وأهم فصائل اللغات هي :

أولاً : اللغات السامية : و هي التى نشأت في شمال الجزيرة العربية وانتشرت إلى مناطق أخرى ، وتشتمل على اللغات العربية التى لازالت منتشرة للآن ويزيد انتشارها يوماً عن يوم ، ثم العبرية والحبشية ، ثم الأرامية التى كانت سائدة في أرض الجليل بفلسطين والتى كان يتكلم بها المسيح عليه السلام ، ولغات أخرى كانت سائدة منها ما كانت عند السومريين والبابليين والأشوريين (بلاد ما بين النهرين) ثم الكنعانيين والفينقيين والقرطاجنيين ... إلخ .

ثانياً : اللغات الحامية : و هي تشمل اللغات التى سادت في كثير من مجتمعات أفريقية الشرقية والشمالية الشرقية كلغة الليبيين والمصريين القدامى التى يبدو حولها خلاف في أنها ترجع للأصل السامى .

لقد أسهم عدد من المستشرقين في الدراسات اللغوية مثل " وليم جونز W. Jones " الذى كان يعمل قاضياً بالهند ، واهتم أثناء إقامته هناك باللغة السنسكريتية في عام ١٧٨٦م واتضح له أن هذه اللغة أكمل بناية من اليونانية وأغرز مادة من اللاتينية ، كما اكتشف أن هناك علاقة وطيدةفي الأصول والأفعال والقواعد بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية القديمة ، الأمر الذى يوصى بأنها انبثقت من نبع واحد (فهيم: ص ١٠).

الشئ الذى يبدو أن الإنسان الأول بعد أن توصل إلى لغة الكلام بدأ يتخذها وسيلة للتعبير عن مشاعره الظاهرة والكامنة ، حيث بدأ هذا التعبير في تصوير الأشكال والأغانى والقصص والساطير ، وهو ما تؤكده الشواهد عند كثير من المجتمعات البدائية ، وإن كان الأدب في هذه المجتمعات - فيما يرى " Frank Hamilton " في كتابه " القصص الشعبية Folk Tales " عند " تونى Zuni " سنة ١٩٠١ و هي قبائل

أمريكية بدائية ثم " فريبيه إلون Elwin " ١٩٠١ الذى كتب عن الأغانى الشعبية عند بعض شعوب أواسط الهند سنة ١٩٤٦ – يبدو فيها التكرار والنزعة الغنائية ، بحيث نجد أن قصة بأكملها قد رددها صاحبها بطريقة غنائية أو يردد معظم أجزائها في شكل غنائى ، والسبب في التكرار قد يكون في فقر اللغة الإنسانية الأولى أو اللغات السائدة عند البدائيين ، أى فقر هذه اللغات من ناحية الكلمات ، وقد يكون المقصود من الغناء والطرب ، تكرار نفس الكلمات بطرق غنائية مختلفة ، والواضح أن اللغة لم تكن تعبر عن مجرد العواطف والحب والشفقة وغيرها فقط ، بل استخدمت الأغانى والأشعار والأدب الناشئ عنها في أغراض قومية وسياسية حيث نجد عند قبائل الفيجيين والتاهيتيين خطباء رسميين مهمتهم توجيه الناس ، كخطباء المساجد والكنائس في المجتمعات المتحضرة ، ومن مهمتهم أيضاً دافعية حماس الجماهير وتعبئة الشعور القومى عند الضرورة وذلك بتذكير الأفراد بماضى الجماعة وما لها من مفاخر ، وبجانب ذلك نجد شعراء محترفون ينتقلون من بلد لآخر للغناء وإحياء الليالى ، كما نشاهد في الريف المصرى " شعراء الربابة " الذين ينتقلون في القرى ويرددون على ربابتهم القصص الشعبية كقصة أبى زيد الهلال أو حسان اليمانى ... إلخ .

فالأدب شأنه شأن الفنون الأخرى يبدو أن بدأ في خدمة الأغراض العملية للجماعة، كعلاج نفسى للتعبير عن العواطف المكبوتة (سعفان :ص ٦٤ - ٦٥) .

ثانياً : الكتابة:-

إذا كانت اللغة تعتبر الأساس الأول للحضارة الإنسانية ، و هي محك التمييز بين العقل الإنسانى والحيوانى ، فمن المسلم به أنها مكنت الإنسان من التفاهم مع بنى جنسه ، ومن أن ينشئ نظماً وحضارة تراكمت بمرور الأجيال وأصبحت تراثاً يتناقله الناس جيلاً بعد جيل ، وتعد

الكتابة بعد اللغة كاهم حدث في تاريخ الإنسان ، فالكتابة وسيط للتفاهم بين الناس كاللغة سواء بسواء ، بل أن بعض العلماء يذهب إلى أن الكتابة الأولى لم تكن لتعبر عن اللغة المنطوقة ، بل كانت تعبر عن المعنى مباشرة (بيلز : ص ٦٧٥) .

ولذا ينظر " رالف بيلز " و " هارى هويجز " إلى معالجة الكتابة منفصلة عن اللغة ، ذلك انها تكشف بالتحليل عن تاريخ متمايز ، وعن وظيفة فعالة في المجتمعات الإنسانية ، فبينما توصف اللغة بانها مجموعة من أساليب الكلام ، نجد أن الكتابة تعرف بانها مجموعة من أساليب خطبة . بل يمكن التاكيد على أنها من أهم الاختراعات الثقافية التى ساهمت في حفظ التراث الإنسانى والحفاظ على أسراره . وتؤكد الشواهد التاريخية في الأساطير القديمة عن تاريخ الكتابة في الحضارات القديمة من أن الإله توت المصرى عندما اخترع فن الكتابة فإن الملك " تهاموس " احتج بأن الكتابة ستقضى على لحضارة الإنسانية ، وبأن الأطفال والشبان الذى كانوا مكلفين حتى ذلك الوقت بحفظ التراث والأفكار واستيعابها واستذكارها لكى ينقلوها إلى غيرهم - هؤلاء الشبان " سيهملون واجبهم " لأنهم سيعتمدون على تدوين هذه الأفكار . وثمة من يذهب إلى أن الكتابة نشأت من التبادل التجارى بين القبائل التى لم تكن تعرف لغة بعضها البعض فاضطرت إلى الاستعانة " بإشارات مكتوبة لتدل على السلع المختلفة ، ولعل تدوين الأرقام كان من بين الوسائل الكتابية التى لجأ إليها الإنسان أولاً .

وعلى كا حال لم تأت سنة ٣٦٠٠ ق. م حتى وجدت الكتابة المسمارية عند السومريين ، فالكتابة إذن ترجع إلى حوالى خمسة آلاف سنة . ولكن إذا كان السومريون قد اخترعوا الكتابة فإن الفضل في تطويرها واختراع الحروف الهجائية والتعبير عن المقاطع بحروف إنما يرجع إلى المصريين القدامى دون سواهم ، أى إلى حوالى ٣٠٠٠ قبل الميلاد ، فالكتابة السومرية كانت بالمسمار على ألواح من الطين ، كما كانت الكتابة

السومرية في معظمها صورية ، أن الشئ يُعبر عنه بصورته ، فالمنزل يعبر عنه بصورة منزل Pictographic Ideographic .

والكتابة كانت مقدسة ايضاً لأنه كان يبدو غريباً للإنسان كيف أن إنساناً آخر يستطيع ان يتفهم معناعن طريق بعض " نقوش " يخطها على الورق أو غيره من المواد التى كانت تستخدم للكتابة في العالم القديم ، ولذلك أطلق اليونانيون على الكتابة المصرية باسم الهيروغليفية أى التخطيط أو التشكيل المقدس Hieroglyph ودراسة المجتمعات البدائية التى تعرف الكتابة ، تدل على أن الكتابة كان يحتكرها جماعة من الناس يعتبرونها سراً مقدساً لا يبوحون به لأحد . ففي بعض مجتمعات بولينزيا عثر على كتابات ترجع إلى عصور قديمة تذكر الأساطير أن هذه الكتابات كانت وقفاً على بعض رجال الدين ، وكان رجال القبيلة يجتمعون كل عام لسماع خطبهم من رجال يحتفظون بالكتابة كاحد أسرارهم الدينية لا يصح أن يعرفه إنسان . على كل حال أدى اختراع الكتابة إلى الفصل بين نوعين من العصور في تاريخ الإنسانية ، عصور ما قبل التاريخ ثم العصور التاريخية أي Pre-Historic and Historic Ages وهذه التفرقة تقوم على أن الإنسان في عصور ما قبل التاريخ لم تترك آثاراً مكتوبة ، يستطيع المؤرخ أن يرجع إليها في تأريخه للحوادث ، وكل ما يعرفه الإنسان من هذه العصور السحيقة إنما يعرفه بشكل ظنى عن طريق البحوث الجيولوجية الخاصة بدراسة عمر الصخور والبقايا والمخلفات الإنسانية . أما العصور التاريخية فهي العصور التى ترك فيه الإنسان عنها آثاراً مكتوبة أو مدونة عليها حوادث ووقائع نستطيع أن نعرف منها تاريخ الإنسان في تلك العصور (سعفان : ص ٦٧ - ٦٨) .

لقد اخترعت الكتابة بالتأكيد مرتين في التاريخ البشرى ، والأرجح

أكثر من ذلك ، ولقد حدث أقدم اختراع لها ، بالشرق الأدنى ، ويحتمل أن يكون ذلك بيت المصريين في العصر البرونزى ، والمفترض أن هذا الاختراع قد انتشر مع تغيرات كثيرة عبر أوروبا وآسيا ، وبذلك فإنه أتاح الفرصة لظهور جميع النظم الحديثة الصادرة عن العالم القديم ومن هنا يعتقد كثير من العلماء يعتقدون أن الكتابة الصينية قد اخترعت مستقلة بعضها عن بعض .

الواقع أن للكتابة تاريخاً منفصلاً بشكل قاطع عن تاريخ اللغة ، ويجب ألا يغرب عن البال النقطة الرئيسية عن أذهاننا ، و هي أن اللغة لها استقلالها عن نظام الكتابة ، فالكتابة تصنيف مجموعة قيمة من الفنون إلى الثقافة المتعلقة بها ، ولكنها لا تضيف شيئاً إلى اللغة .

وعلى الرغم من أن الكتابة تشكل خطوة هامة في تطور الثقافات الإنسانية ، فإنها لا توفر بذاتها جميع ملامح الاتصال البعيد المدى ، ولا تضمن الحفاظ على مدونات دقيقة ولا انتشار الثقافة ، وهو ما يعرف إلينا غالباً ، فالكتابة قد ظلت في كثير من المجتمعات فناً مقصوراً على صفوة قليلة ، بل وكانت ممنوعة على معظم الشعب ، ويبدو أن الكتابة قد استخدمت بصفة أساسية بين المايا والمصريين القدماء كوسيلة سحرية دينية ، فقد كانت فناً يصعب تعلمه ، ومرهقاً للأداء ، وعلى الرغم من اتساع حركة التجارة بالشرق الأدنى وانتشار الكتابة إلا أنها ظلت في نطاق قلة من المختصين المهرة ، ولم يظهر التعليم الحقيقى وانتشاره إلا عندما اكتملت الكتابة بوسائل مثل الطباعة عملت على توفير نسخ سرية من المدونات المكتوبة (بيلز :ص ٦٧٢ - ٦٧٣) * .

---

* تعد الحروف الصينية كتابة رمزية كل علامة فيها تشير إلى فكرة لا إلى صوت ، وهذا يجعلها وسيلة لأن يفهم أفراد المجتمع ذوى اللغات المختلفة معانيها ، إذ أن هناك اختلافات لغوية كبيرة بين الصينيين .

- الديــن :-

يبدأ عـالم الأنثروبولجيـا " فريـزر " بمحاولـة لتحديـد مفهـوم الـدين نظراً لصعوبة الاتفاق حـول طبيعتـه ، لـذا نجـد مـن الضـرورى البـدء بهـذا السؤال ، وهو :

ماذا نعنى بكلمة الدين عند الرجل البدائي ؟

بإيجاز شديد يمكن أن يفهم الدين فهماً محورياً علـى أنـه استمالة أو مصالحة القوى الأسمى من الإنسان التـى يعتقـد أنهـا توجـه وتسيطر علـى مجريات الطبيعة والحياة الإنسانية ، وبهذا التعريف فـإن الـدين يتـألف مـن عنصـرين نظـرى وعملـى ، أعنـى اعتقـاد في القـوى الأسمـى مـن الإنسـان ، ومحاولة استمالتها وإرضائها بشكل عملى (العنتبلى : ص ١٧٦) .

ويبدو أن الإنسان الأول عندما انتقل من مرحلة البدائية في سلوكه الشبيه بالسلوك الحيـوانى إلى مرحلـة سـلوك الإنسـان Homo Sapiens العاقـل بهرتـه مظـاهر الطبيعـة مـن حركـة الشـمس والقـر والنجـوم والأمطـار والرعـد والأنهـار والجبـال والـبرق والضـوء ... إلخ ، بـل وفي نظرتـه النفسية نحو ذاته نفسها كالأحلام والخيال والتذكر ، وأيضاً موقفـه مـن المـوت والحيـاة ونظرتـه إلى ماهيتـه وأصـله ، ومـن الطبيعـى أن تكـون هـذه العوامل مصدر أسئلة عند كل مجتمع إنسانى مهمـا كـان حظـه ضـئيلاً . من التطور الفكرى الفلسفي أو ال ديني . فما من الشعوب سواء منها البـدائي أو المتطور إلا وله سلسلة مـن الأفكـار التـى تتحـول إلى مـذاهب فلسفية لهـا مفكروها، لشرح ظواهر العالم والإنسان .

ومن بين هذه المذاهب أو على راسها ياتى الدين الذى يقوم أساساً على الاعتقاد في قوى مشخصـة أو غـير مشخصـة ، محـدودة أو لا محـدودة خـارج العالم الذى يعيش فيه الإنسان ، وثمـة مـذاهب دينيـة لا تقـوم علـى أسـاس فكرة الآلهة فهنـاك أديـان بـلا ال هـي كالبوذيـة ، عنـد البـوذيين ، وهـؤلاء يعتقدون أن ظواهر العالم متصلة بعضها ببعض ، وتسير في تسلسـل رقمـى

بحيث تؤدى كل حلقة من حلقات هذا التسلسل إلى إيجاد الحلقة التى بعدها وهكذا ، أما الأستراليون الأصليون فيعتقدون أن الإنسان قد أتى يوماً ما عن موجدات وجدت نفسها من لا شئ . ولكن معظم المجتمعات البدائية والمتطورة تعتقد في وجود إله أو آلهة في صور متعددة ، فقد يعبد الناس مظاهر الطبيعة أو يتخذون آلهتهم من حيوانات أو نباتات أو قوى خفية يتخذون لها رموزاً إلى آخر ذلك من الصور اللانهائية من الآلهة .

ولكن السؤال الهام الذى يتردد في هذا المجال هو كيف بدأت عبادة الإنسان الأول ؟ وكيف توصل إلى التفرقة بين عالمين : عالم المادة التى يشاهده ويلمسه ، وعالم الروح الذى لا يراه ؟ وكيف توصل إلى فكرة الخالق والمخلوق وما شابههما من الأفكار التى يقوم عليها الدين ؟ وكما نتساءل عن الأفكار الدينية كذلك نتساءل عن أصل الأفكار السحرية — ونشأتها وأساس قيامها ، ولو أن كثيراً من العلماء مثل " جيمس فريزر " (١٨٥٤ - ١٩٤١) يعتقدون أن السحر يمثل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات نحو الدين ، فالدين قد نشأ كامتداد للأفكار السحرية في مرحلة لم تكن المجتمعات الإنسانية فيها تعرف الأفكار الدينية ، ولم تكن تعرف غير السحر الذى كانت تستخدمه لحل مشاكلها ، ونشأ الدين فيما يرى " فريزر " عندما عجزت الإنسانية عن تحقيق أغراضها بالوسائل السحرية وبعض العلماء وعلى رأسهم " أميل دوركايم " (١٨٧٩ — ١٩١٧) يفرق تفرقة تامة بين السحر والدين ، فهما وإن تشابها في الأفكار وطبيعة كل منهما والأساس الذى يقومان عليه ، إلا أن السحر فيما يرى " دوركايم " لا يمثل نظاماً اجتماعياً كالكنيسة مثلاً ، إذ هي تقوم على قواعد واحدة ولها رئيس يشرف عليها . كما أن الدين لا يستهدف إلا منفعة الأفراد ولكن السحر قد يستخدم للنفع كما قد يستخدم للضرر والواقع أنه يصعب أحياناً في بعض المجتمعات التفرقة بين ما هو سحرى

وما هو ديني حيث تختلط القواعد السحرية والدينية اختلاطاً تاماً يصعب معه بل ويستحيل تفرقة أى منها عن الأخرى .

ولقد ذهب العلماء مذاهب شتى في تفسير أصل الأديان الوضعية وأهم هذه المذاهب اتجاهان :

الأول اتجاه روحى Anjmism وزعيم هذا الاتجاه هو " إدوارد تيلور E. Tylor " (١٩١٧) ثم "بولدون سبنسر" من علماء القرن الماضي . ويعتقد هذان العالمان ومن ذهب مذهبهما أن الرجل البدائي قد بدأ أولاً بلا دين ، ثم تكونت لديه فكرة وجود نفس إنسانية أو روح على أثر رؤية الأحلام في نومه ، إذ كان يخلط بين احلام النوم وما يراه في حياته الواقعية أو حياة اليقظة . وبعد أن وصل إلى فكرة الروح خلع عليها كل صفات الموجودات الخارقة للعادة ثم بدأ يعبد أرواح الموتى . ثم انتقل من عبادة أرواح الموتى إلى عبادة مظاهر الطبيعة من شمس وقمر ونجوم، وفي تفسير " تيلور وسبنسر " للعبادات القديمة في المجتمعات البدائية ، يتصوروا أن عقلية البدائي كانت بمثابة التكوين العقلى عند الأطفال لا يفرق بين الجماعات والإنسان ولذلك اعتقد أن للجمادات روحاً هي الأخرى بدأ يعبدها ، وهذا هو رأى " تيلور " ، وإما لأن الإنسان في مرحلة من تطوره كان يطلق على أولاده نفس الأسماء التى يطلقها على الشمس والقمر والنجوم ومظاهر الطبيعة الأخرى ، وبمرور الزمن بدأ الإنسان يعبد مظاهر الطبيعة حيث نسى أن ما كان يعبده هو " القمر الإنسان ، لا القمر العادى أو الكوكب . وهذا هو رأى " سبنسر".

الثانى اتجاه طبيعى Naturism وزعيم هذا الاتجاه هو " ماكس مللر Muller ". وفي ذلك يذهب " مللر " إلى أن الإنسان الأول كان ينظر للطبيعة ومظاهرها بغرابة شديدة وإعجاب فالبرق اللامع والشمس الساطعة والرعد المزمجر والريح الصافر .. كل تلك المظاهر كانت تجعله

ينظر إليها في شئ من الخوف والرعب ، ثم يحول الخوف إلى احترام وهيبة مما أدى به بعد ذلك إلى الاعتقاد بأن هذه الظواهر ليست إلا قوى تنفعه وتضره وبذلك بدأ يعبدها ليستعين بها على قضاء حاجاته .

نستطيع القول بجانب الاتجاهين السابقين أن ثمة اتجاهات أخرى لتفسير الدين، كاتجاه " دوركايم " الذى يرى أن الحياة الاجتماعية هي أساس فكرة الله والشعوز ال ديني معاً . فالله عند البدائيين – في – رأيه – ليس شيئاً آخر إلا العقل الجمعى محوطاً بهالة من التقديس والرهبة والإجلال ، من شأنها أن تؤدى بالأفراد إلى إطاعة العقل الجمعى والتمسك بالنظم التى ينشئها.

أما عن التفرقة بين ما هو مادى وما هو روحى ، فيذهب " دوركايم " إلى أن الإنسان قد وصل إليها من اجتماعه بالآخرين في المناسبات الاجتماعية ، حيث كان المجتمعون يقضون الوقت في أذكار أو رقصات أو الاستماع لأغانى وخطب أو غير ذلك من الأعمال التى كانت تؤدى إلى توليد الحماس في نفوس الأفراد وما يلازمه من ظواهر تسيطر على شعوره وانفعالاته ، فإذا عاد الإنسان إلى حالته العادية بعد أن ينقض الاجتماع أو الحفل شعر بالفرق الهائل بين نوعين من الحالات : نوع كانت تسيطر عليه فيه الانفعالات والعواطف وكان يشعر بأنه في حالة غير عادية ، ونوع يشعر فيه بالهدوء وأنه في حالة عادية . وهذه التفرقة هي التى جعلته يفرق بين نوعين من الحياة " بحياة روحية " وحياة عادية أو مادية . والحياة الأولى أكثر كثافة وأعنى بأفكارها من الحياة الثانية أو المادية ، ولها قواعدها التى تختلف تمام الاختلاف عن القواعد والقوانين التى تخضع لها الحياة العادية أو المادية .

تلك هي أهم النظريات التى يسوقها العلماء لتفسير نشأة الأديان في المجتمعات الإنسانية الأولى . والشئ الجدير بالذكر في تطور الأفكار الدنية في المجتمعات الإنسانية هو أن نظام تعدد الآلهة قد سبق نظام ثنائية الإله

وأحاديتها ، ثم إن عبادة أرواح الأجداد والموتى من الإنسانيين قد سبقت عبادة مظاهر الطبيعة والأشياء المحيطة بالإنسان ، وإن كان بعض العلماء يذهب إلى أن نظام أحادية الآلهة يسود بعض المجتمعات البدائية حيث نجد إلهاً رئيسياً يطلقون عليه الإله - الأب وهو يشرف على الآلهة الأخرى (سعفان : ص ٤٨) .

- التابــــو :-

يشير المصطلح تابو Taboo إلى الشئ المقدس أو المحرم أو الخطير ، وهو قد يجمع بين مفاهيم هذه المصطلحات في آن واحد أو يشير إلى واحد منها ، وعلى سبيل المثال قد يكون الشئ مقدساً ومحرماً في آن واحد ، أو خطيراً أو محرماً — دون أن يكون مقدساً ، والكلمة جاءت أصلاً مع المكتشف البريطانى كابت " كوك " من إحدى لغات الأهالى الأصليين في جزر بولينزيا في المحيط الهادى ، وكانت تعنى عندهم نفس المعانى ، وإن كانت تشير أساساً إلى معنى المقدس والمحرم فقط ، وفي وقت واحد ، ولكن الكلمة التى خرجت من إطار الاصطلاح العلمي المحدود أصبحت تعنى في الأدبيات الغربية الحديثة كل ما هو محرم أو ممنوع في كل مجالات السلوك الإنسانى ، من آداب السلوك إلى الدين دون أن نشير إلى معنى قانونى أو أى تحريم يحكم القانون ، ولكن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة حول عقائد الشعوب ، أظهرت أنها كانت تربط تقديس الشئ المعين أو تحريمه بشروط خاصة كالموعد الزمنى على سبيل المثال مواسم الحصول ، أو حول جسدية خاصة كظاهرة الشيخوخة أو الأنوثة ، رغم أنه نادراً واعتبرت مظاهر البلوغ عند الذكور من دواعى التحريم أو التقديس ، كما أن بعض الظواهر المرتبطة بالقذارة أو النجاسة أو العكس ، أى النظافة والطهارة - كانت تستعدى في تقديس أو تحريم بعض الأشياء ، وقد دخل مفهوم التابو في تكوين نظريات التحليل النفسى عند " فرويد "

بشكل خاص حيث يمنع الناس من فعل يندفعون بدافع غريزى إلى فعله (مير : ص ٤٤٨).

- **الأسطورة :-**

الأسطورة في أبسط تعاريفها قصة تقليدية من عالم غير موجود ، والمؤلف مجهول وابطالها خياليون ، أولاً الأبطال يتكونون من رجال وحيوانات ، وآلهة ، وأرواح ، ومخلوقات فوق طبيعية ، وتفسر الأسطورة نشاة الأعراف والمعتقدات ، والظواهر الطبيعية ، أو اية حقائق أخرى يعجز أفراد المجتمع عن تفسيرها ، والموضوعات الرئيسية التى تتناولها الأسطورة هما خلق الكون ، والإنسان ، والموت ، وكيفية حصول الشعب على الموطن الذى يسكنه ، وما يشبه ذلك ، وتلعب الأسطورة دوراً رئيسياً في الحياة الاجتماعية والدينية للشعوب البدائية ، خاصة وأن ممارسة تلك الشعوب لاحتفالاتها ونظمها القيمية والاجتماعية تحتاج إلى تبرير ، في علاقتها بالماضي وطقوس التقديس (مير : ص ٤١٣) .

تناولت هذه التعاريف السابقة التى تناولها " مير " ، ولكن عند "تيرنز" يتناولها بوجهة نظر أخرى ، بأنها تحكى النشاة الأولى للأشياء وكيفية تكوينها على ما هي عليه ، وتشير بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى الميلاد والتزاوج والإنجاب والمرض والموت ، و هي تتصل بالتغيرات الأيكولوجية التى تتضمن دائماً تكوين العلاقات الاجتماعية وما يطرأ عليها من صراع وتفكك وعدم تنظيم ، وكثيراً ما تكون الأفعال التى ترويها الأساطير خيالية غير حقيقية خارقة للطبيعة ولا أخلاقية ولا منطقية تكثر فيها الانتهاكات للقواعد الأخلاقية وعدم الالتزام بالقواعد والمبادئ والتحريمات ، فكل ما فيها من أفعال مباح ، أى فيها حرية زمنية ولا زمنية ، وعلى العموم يكشف معظم الأساطير عن موقف الرجل البدائي

من العالم الخارجي ورؤيته ومحاولته فهم العالم وتفسيره وظواهره .

ويشير " النوري " إلى الأساطير بعدد من الأنواع هي أساطير الطبيعة ، وأساطير الحيوانات ، وأساطير النباتات . وكلها تعبر عن مظاهر الطبيعة وحيوانات ونباتات معينة ككائنات تنطوى على الحياة وترتبط حركاتها بقوى غيبية لها القدرة على فعل كل شئ وتتدخل في حياة الجماعة، مما يدل على ارتباطها بالواقع الاجتماعي والثقافي والنفسى للجماعات الإنسانية . وهناك أيضاً الأساطير الدينية التى تدور حول أصل الإنسان ونشأته وظهوره على سطح الأرض والجد الأول الذى ينتسب إليه وأخيراً أساطير الموت والحياة وتدور حول الاعتقاد في هذه الروح التى تعد علة الحياة و هي قادرة على الانفصال عن الجسم دون أن يؤدى إلى الموت .

وهكذا يتضح أن العلاقة بين الأسطورة والاعتقاد وثيقة للغاية ، تعبر فيها الأساطير عن المعتقدات ، إذن يمكن القول أن الأسطورة أداة للمعرفة والكشف والفهم ، والتوصل إلى الحقائق ووضع نظام مفهوم ومعقول للوجود يتمتع به الإنسان ، ويجد مكانه الحقيقى ضمنه ودوره الفعال معه ، إنها الإطار الأسبق والأداة الأقدم للتفكير الإنسانى المبدع والخلاق * فالأسطورة ترتبط بطقس من الطقوس ارتباطاً عضوياً فالاحتفالات الطقوسية تجرى خاصة بكل تلك المعتقدات ، وفي بعض الحالات تمثل الآلهة التى تتحدث عنها الأساطير وفي كل الأحوال تقدم القرابين البشرية ، فالقصة التى ترد بها الأسطورة يعبر عنها الطقس تعبيراً حركياً ، فخلال الاحتفالات يدخل الرقص لتشخيص بعض عناصرها إن لم يكن جميعها ، ومن ثم فهي تتيح للفرد أن يكتسب المنظور الشامل المعرفي الجماعى ، ومن ثم فالطقوس هي عملية تعليمية معرفية وأخلاقية ، ويحقق اعتقاد في الفاعلية الوجودية للأساطير غرس ما يتضمن من أخلاق ومبادئ وقواعد

---

* أنظر السيد حامد فى ترجمته البنائية عند كلود ليفى ستروس ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦

للسلوك ، وهذه الوظيفة يدعمها الاعتقاد في أن للأساطير قوة تطهيرية ، ويؤدى هذه الطقوس الكهنة وجميع أفراد المجتمع في مناسبات معينة ، مثل موسم الحصاد وحفلات التكريس التى يجريها المجتمع لاكتساب المكانة الاجتماعية الجديدة ، وهكذا تدعم الطقوس المعتقدات واستمرارها ويختلف الأسطورة عن الحكايات الشعبية فالأخيرة خرافة لا تحمل طابع القداسة ولا تلعب الآلهة أدوارها ، ولا تتطرق إلى الموضوعات التى تتناولها الأسطورة وإنما تقتصر على حدود الحياة اليومية للأمور الدنيوية العادية كمكر النساء ومكائد زوجات الرجل وقسوة زوجة الأب وغير ذلك ، وقد تلعب الحكاية الشعبية دوراً ثقافياً شبيهاً بدور الأسطورة ، والحكمة والأمثال الشعبية ، وكلها تفتقد قوة الأسطورة التابعة من جانبها الاعتقادى (حامد : ص ١٧٩ - ١٨٠) .

ولا شك أن الأساطير لعبت دوراً فعالاً في توجيه فكر الجماعات الإنسانية البدائية حول المعبود المقدس أو رموز القيادة ، ومن هنا يبدو الفرق بين الأساطير الدينية والأساطير العلمانية Legends سواء منها البدائية ، والمتطورة ، والقديمة والحديثة . فالفرق بين النوعين من الأساطير الدينية تتعلق في الغالب بحادث سياسى أو عسكرى أو مجرد شخصى كارزمى من الشعب ، ولكم مما لا شك فيه أن المجتمعات الإنسانية الأولى لابد قد عرفت أنواعاً من الأساطير الدينية وغير الدينية ، إذ دلت البحوث على أن الإنسان يميل بطبعه إلى خلق الأساطير والقصص والحكايات التى تقوم على مجرد الخيال في إنشائها وصياغتها ، كما تقوم في مادتها على الحوادث التى يشاهدها الإنسان في المجتمع الذى يعيش فيه ، فمن بين الوظائف الاجتماعية الأولى للأساطير تثبيت الأفكار التى يقوم عليها الدين، والقيم السائدة في المجتمع وتوجيه الناس إلى المثل الاجتماعية التى عليهم أن يحققوها في حياتهم . ويرى كثير من العلماء أن الأساطير

ليست إلا بلورة وتنظيماً لما نسميه باحلام اليقظة Day-Dreams أو ما تتخيله من تحقيق مثاليات تتمسك بها ورغبات نرجو أن نحققها إلى حيز الوجود والتنفيذ . وتلعب الأساطير بلا شك دوراً هاماً في القيم الاجتماعية ، ولذلك فهي أشبه بقانون ضابط للسلوك وهو ما يسفر في النهاية عن التماسك الاجتماعي بينهم (سعفان : ص ٥٠) ، لهذا شغلت الأسطورة التفكير الاجتماعي ، الأنثروبولوجي والنفسى ، وغيرهم من مجالات المعرفة ، في محاولة فهم الإنسان وسلوكه وآليات تفكيره وعواطفه ودوافعه ، فظهرت عدة إتجاهات في تفسيرها ، ذلك أن الأسطورة هي ظاهرة ثقافية اجتماعية ، والظواهر الاجتماعية في نظر الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي هي موجودات اجتماعية ثقافية ، أو دافع قائم بالفعل له كيان مستقل عن الفراد وهذا ما ينطبق على الأساطير باعتبارها مكوناً من مكونات الثقافة ، ومن ثم فهي صادقة صدقاً اجتماعياً ، ولا يهم إذن التحقق التاريخي من صدقها ، ولا يمكن تحقيقه مطلقاً لانتقالها عن طريق القص من جيل إلى جيل ، فاهمية الأسطورة في صدقها الاجتماعي لا دقتها التاريخية (حامد : ص ١٨٢) . ومن هنا ظلت الأسطورة تعيش في وجدان الشعوب البدائية والمتحضرة في سيرة التاريخ ، على أنها شكل من أشكال الحقيقة التى تحمل الرموز التى تثير عواطفهم وتحرك ذاكراتهم .

- التوتمية والسحر :-

أولاً : التوتمية : لقد فسر الكتاب القدامى الذين عالجوا موضوع الدين البدائي بأنها عبادة الحيوانات ، وربما أطلق هذا الوصف على العادات الموجودة بين الهنود والأمريكيين التى يستطيع بها الشاب بعد استعدادات طقوسية معينة ، أن يلتمس طيفاً يكشف له ان أحد

الحيوانات سيكون الروح الحارسة له ، وهو التوتم .

ولكن ما هو التوتم ؟ نستطيع أن نعرفه بأنه نسق من المعتقدات والتطبيقات السحرية ، والدينية ، بين جماعات قرابية كالعشيرة والقبيلة ، وبين فصائل من أشياء هي في الغالب من الحيوان أو النبات . تدعى التوتم الذى يعتقد فيه بأنه مقدس . والتوتم الذى يعبد ينتمى في نفس الوقت إلى رموز القبيلة التى تعده ، كما يتخذ رمزاً لكل فرد من افراد القبيلة .

كان أول من أدخل كلمة توتمية إلى الكتابات الأنثروبولوجية هو (ماكلينان عام ١٨٧٦م) ولم يعرف الأنثروبولوجيون على وجه الدقة حتى الآن ، سره في الظاهرة الحضارية . ومن أكثر الذين ركزوا على دراستها هو " ليفي - شتراوس " ، وكانت التوتمية شائعة بين الهنود الأمريكيين ، وما تزال موجودة بين هنود جزيرة (فانكوفر) وجزر (الملكة شارلوت) ، والقبائل الاسترالية الأصلية (مير : ص ٣٩٤ ، ص ٣٩٤) . وتقوم عقائد العشائر أو القبائل التى تتخذ من التوتمية عبادة لها ، تحريم اصطياد أو أكل التوتم - الحيوان المعبود - وهو ما يطلق عليه " تابو " وهو يعنى المحرمات ، ويرد ذكر التوتم كثيراً في أساطير العشيرة أو القبيلة ، فتروى العلاقة بينها وبين سلفهم ، وتقام له احتفالات وطقوس مختلفة . وتضع له التماثيل ، ويرسم له ، أو ينقش على الجسم أو على الملابس والأسلحة (مير : ص ٤١٥) ، خلاصة القول أن التوتم ظل لفترة طويلة من الزمان شعاراً للمجتمع فنراه في مراحل الازدهار يتخذ منه المجتمع مظهر الآلهة التى تقدسها . فتقام له التماثيل والهياكل وتكرس له المعابد والأضرحة ويصبح التوتم حينئذ مظهر للقوة والسيطرة ، أما في عصور التدهور والانحلال فيتحول تدريجياً إلى أساطير وخرافات وأنواع من الشعوذة التى لا يتبقى من مغزاها الحيوانى إلا ملامح طفيفة .

ومع كل ذلك فما زالت التوتمية ترتع كرموز ذهنية بدائية تحت مختلف الأشكال المتكاثرة لحياتنا المعاصرة فنجدها اليوم في ولايات وإشارات

الدول الحديثة ، يستشهد في سبيلها الأبطال كما نجدها تطل برأسها في شارات المحافظات والمطبوعات والملابس والماركات .

لقد توصل عالم الاجتماع الفرنسى " كلود ليفي شتراوس " الذى انصبت دراسته على علاقة التوتمية بالظواهر الإنسانية ، وفي رأيه أن التوتمية كظاهرة حضارية تجئ اسْتجابة لظروف ومكونات طبيعية وبيئية وأن هناك علاقة شعائرية بين الإنسان وتوتمه ، وأن نظم الزواج في المجتمع التوتمى لا تخضع لإرادة الأفراد بقدر خضوعها لقرابة فمنذ عام ١٩٢٠ رصد " فان جيبنت " ٤١ خطا مختلفاً للتوتمية في استراليا وحدها ، واثبت أن الكثير منها يرجع إلى الألف الثامن قبل الميلاد ، فالتوتم ما هي إلا اروح الأسلاف تحيا في الخفاء محافظة على توارث أسماء القبائل الأمومية والأبوية ، كما تلاحظ ان التوتمية لا تزال تتحكم في نظم الزواج والطلاق والميراث والقرابة عند عديد من شعوب العالم خارج دول الغرب.

وتشير انطباعات " دوركايم " انه من خلالها يمكن تحديد ثقافة شخصية إنسان من معتقداته التوتمية ، كما أن الرسوم التوتمية لا تتمثل فقط على الأشياء الخارجية الحوائط والمنازل ، وجوانب الموانع ، ولكنها توجد ايضاً فوق اجساد الرجال ، ويذهب دوركايم إلى أن سكان أستراليا الأصليين لا يضيعون دروعهم ذات الرسوم التوتمية على مقتنياتهم ولكنهم يضعونها على اجسامهم منقوشة فوق الجلد ، وهكذا تصبح هذه الرسوم جزءاً من الشخص نفسه ، كما أن افراد الجماعات يتخذون المظهر الخارجي للتوتم الخاص بهم تجسيداً لقوى الأسطورة التى تمثل احياناً في صور حيوانات ، هذه الحيوانات التوتمية ترمز إلى هوية الفرد في البناء الاجتماعي لجماعته (Veena Das : P. 93).

ثانياً : السحر : لعل أهمية السحر وتاثيراته في معتقدات الناس على مراحل التاريخ جعل علماء الأنثروبولوجيا ينظرون إليه بجانب الدين

والأساطير على أساس أن السحر يعد أحد القوى التى تسيطر على عقليات المجتمعات الإنسانية الأولى القديمة ، وأيضاً مجتمعات العصور الوسطى والحديثة المتطورة . كما نجد السحر ما زال يسود عند معظم المجتمعات البدائية ، على افتراض أنه يقوم كالدين سواء بسواء على عالم ما بعد الطبيعة وعلى التفرقة بين مجال المادة والروح ، وغايته التأثير على القوى الروحية وإخضاعها لمصلحة الإنسان ، فهو فيما يرى كثير من المفكرين يعبر عن الرغبات المكبوتة في المجتمع وعلى تصور أن الإنسان يستطيع أن يحقق في عالم الواقع ما يراه في خياله كمثاليات بعيدة . وللسحر نظريات يفسره بها العلماء ، و هي تتراوح بين نظريات منكرة للسحر كلية وتعتقد بأنه نوع من التضليل ونظريات مع إنكارها لفوائده ولحقيقة عملياته التى تدعى أنها مجرد وهم ، تحاول تفسير هذا النظام وعلة سيطرته على المجتمع الإنسانى لأجيال طويلة .

- مبادئ السحر :-

إذا قمنا بتحليل مبادئ الفكر التى يقوم عليها السحر نجدها على الأرجح تنقسم إلى قسمين :

(أ) أن الشئ ينتج شبيهه ، أو أن النتيجة تماثل السبب .

(ب)أن الأشياء التى ببعضها ذات مرة تظل تؤثر في بعضها عن بعد حتى بعد فصم الصلة المادية .

ويسمى الأول مبدأ التشابه ، ويسمى الثانى مبدأ الاتصال أو التأثير بالعدوى ، واستناداً على المبدأ الأول فإن الساحر يستخلص أن باستطاعته إحداث أى تأثير يرغب فيه عن طريق محاكاته .

واستناداً على المبدأ الثانى فإنه يستخلص بأن أى شئ يفعله شئ مادى فإنه سوف يؤثر بنفس الدرجة على الشخص الذى اتصل به ذات

مرة سواء أكان يشكل جزءاً من جسده أم لا يشكل .

كذلك فإن السحر يمكن أن يقسم إلى قسمين :

نظرى وعملى : وكان الساحر البدائي يعرف الجانب العملى من السحر فحسب ، فهو لم يقم أبداً بتحليل العمليات الذهنية التى تقوم عليها ممارساته ، ولم يحاول أبداً أن يتأمل المبادئ المجردة التى تنطوى عليها هذه الممارسات، وكان في أعماقه ، شأنه شأن معظم الناس ، إن المنطق ضمنى وليس صريحاً ظاهراً ، وبإيجاز فإن السحر بالنسبة له دائماً (فن) لا (علم) . إذا لا وجود لفكرة العلم ذاتها بالنسبة لعقله المتخلف .

ويقول " فريزر " : " فإذا كان تحليلى لمنطق السحر صائباً ، فإن مبدئى السحر الرئيسيين يصحبان مجرد نوعين مختلفين من الاستخدام الخاطئ لترابط الأفكار ".

فالسحر عن طريق المحاكاة يقترن خطأ افتراض الأشياء التى تشابه بعضها هي شئ واحد ، والسحر عن طريق العدوى يقترف خطأ الافتراض بأن الأشياء التى اتصلت ببعضها ذات مرة تظل على اتصال دائم .

غير أن الفرعين عند الممارسة غالباً ما يختلطان ، ولما كان كلا الفرعين من السحر يفترضان أن الأشياء تؤثر في بعضها عن بعد من خلال مشاركة خفية ، فإن التأثير ينتقل من أحدها إلى الآخر بوسيلة يمكن أن نتصورها على أنها نوع من الأثير غير المرئى .

ولعل أكثر الأمثلة شيوعاً لتطبيق (مبدأ التشابه) هني المحاولات التى قام بها كثير من الناس في عصور عديدة لإيذاء أحد أعدائهم أو تدميره عن طريق إيذاء صورة له أو تدميرها معتقدين بحدوث نفس الأثر لصاحبها ، وتتضمن المعتقدات الشعبية أن رسم صورة لشخص في الرمال أو الرماد أو الطين ، واعتبار أى شئ كأنه جسمه ثم وخزه بعصا حادة ، أو إحداث أى نوع آخر من الأذى به ، يعكس تأثيراً مماثلاً على الشخص الذى

جرى تمثله . *

وإذا كان السحر عن طريق المحاكاة أو (التمثيلى) يستخدم في الأغراض الشريرة لإخراج الناس المقوتين من الحياة بإحراق الدمى التى تمثلهم ، فإنه يستخدم ايضاً - ولو ان ذلك اكثر ندرة - لمساعدة الآخرين على المجئ إلى الحياة ، وبعبارة اخرى فقد استخدم لتيسير عملية الولادة ، وحصول المرأة العاثر على الحمل .

ومن استخداماته الخيرة ايضاً إبراء المرض أو منعه ، كذلك فإن يلعب دوراً هاماً في ممارسات القناص وصياد السمك لتحقيق وفرة الصيد ، ويستخدم ايضاً لحمل الأشجار والنباتات على الإثمار او النمو في الموسم الملائم .

وينت هي أخيراً إلى اعتبار (التابو) او المحظورات تطبيقاً سلبياً للسحر السلبى ، فبينما نجد أن السحر الإيجابى يأمر بفعل كذا وكذا حتى يتحقق كذا وكذا ، فإن السحر السلبى أو (التابو) ين هي عن فعل كذا خشية أن يحدث كذا ، وغرض السحر الإيجابى هو أن ينتج الشئ المرغوب فيه ، اما السحر السلبى (التابو) فغرضه أن يتجنب غير المرغوب فيه .

ولكن النتيجة في الحالتين يفترض انها تنشا وفقاً لقوانين التشابه والاتصال - والمحظورات (التابو) التى يراعيها القناصة وصياد السمك وغيرهم تندرج تحت عنوان السحر التعاطفي و هي ليست سوى تطبيقات معينة لهذه النظرية العامة .

- السحر بطريق العدوى :-

أكثر الأمثلة شيوعاً لهذا الفرع من السحر هو التعاطف السحرى

---

* ما زالت هذه العادة سالفة فى المجتمع المصرى بصناعة دمية من القماش تعنى شخصية شريرة ووخزها بالإبرة .

الذى يفترض وجوده بين الإنسان وبين أى جزء يقتطع منه مثل شعره أو أظافره ، وعلى هذا فإن كل من يستحوذ على شعر إنسان أو أظافره يستطيع أن يفرض مشيئته على ذلك الشخص على بعد أية مسافة .

وقد يفترض وجود التعاطف السحرى بين الإنسان والعرق الذى يفرزه جسمه وتمتصه ملابسه ، بل أن الأمر يتعدى إلى ممارسة السحر على الإنسان من خلال ما يتركه جسمه من أثر على الأرض ، وفي ضوء ذلك هناك من الاعتقاد بأن جرح الأثر يمكن أن ينتقل إلى القدم الطبيعية لهذا الأثر .

لقد قسم عدد من العلماء السحر تقسيمات مختلفة ، ومن أهمها تقسيم " ريموند فيرث " في كتابه الشهير نماذج بشرية Human Types وهو باختصار كالآتى:

أولاً : **السحر المنتج** : ويمثله سحر الصيد ، وسحر الخصب والزرع والحصاد،وسحر إسقاط المطر ، وسحر صيد السمك ، سحر الزوارق وارتياد البحار ، سحر الكسب والتجارة ، سحر الحب .

ويزاول هذا النوع من السحر أفراد المجتمع مباشرة ، أو سحرة متخصصون، أو المجتمع كله ، وهو سحر مقبول اجتماعياً ، وحافز لبذل الجهد ، وعامل في تنظيم الفعاليات الاقتصادية .

ثانياً : **السحر الوقائى** : ويتفرع إلى سحر لصيانة الثروة ، وسحر يساعد على استرجاع الديون ، سحر مضاد لسوء الطالع ، سحر الشفاء من الأمراض ، سحر لضمان السلامة في السفر ، سحر مضاد للسحر الضار .

يعد هذا السحر مقبولاً اجتماعياً ولكن قد يعترض المجتمع على أنواعه ، وهو حافز لبذل الجهد ، وقوة السيطرة الاجتماعية .

ثالثاً : **السحر الضار** : سحر لإثارة العواصف ، سحر لتدمير الترده ، سحر للإصابة بالمرض ، سحر يؤدى للوفاة ويطلق على هذا النوع من السحر

اسمين Witchcraft & Sorcery وهو غير مقبول اجتماعياً ، لأنه يعطى تبريراً للفشل وسوء الطالع ، كما انه يعتبر من الأعمال الرديئة (Clyide : P. 41).

- الساحر :-

- إذا أخذنا الموضوع من زاوية أخرى يمكن القول بوجود نوعين من السحر هما : السحر الخاص الذى تمارس طقوسه لمنفعة افراد او للإضرار بهم ، والسحر العام الذى كان يمارسه المجتمع البدائي تتضح صورة الساحر كموظف عام يمثل طبقة تمثل أهمية في تطور المجتمع لمنفعة الجماعة بأكملها سياسياً ودينياً ، لأنه عندما يفترض بأن رخاء القبيلة يمتد على أداء الطقوس السحرية ، فإن الساحر يرتقى إلى مركز أعظم تأثيراً أو شهرة ، وسرعان ما يبلغ مرتبة الزعيم أو الملك ويمارس سلطاته .

والنتيجة العامة ، هي أنه في هذه المرحلة من التطور الاجتماعي تميل السلطة العليا إلى الوقوع في قبضة أكثر الرجال ذكاء وأفسدهم ضميراً ، وعلى ذلك لما كانت مهنة السحر (العام) هي إحدى الطرق التى يصل بها اقدر الرجال إلى السلطة العليا ، فقد أعانته حيويته وذكاؤه على إحداث تغييرات كبيرة في وقت قصير ، مما اسهم بالتالي في تحرير البشرية من عبودية التقاليد (فريزر : ج٢ ، ص ٥٣) .

لقد أكدت الدراسات الأنثروبولوجية على دور الساحر في التأثير والهيمنة على منفعة الفرد أو الجماعة بالتحكم في قوى الطبيعة وتسخيرها له ولكن هناك دور آخر لا ينفك عن دور الساحر وهو العراف .

- العراف Diviner :-

هو الشخص الذى يقوم بدور الكاشف عن الغيب والتنبؤ بالمستقبل وقارئ الفال وله الفراسة في الإجابة على الأسئلة التى تتعلق بالمشاكل العامة .

وللحقيقــة فــإن فكــرة العرافــة Divination في الدراســات الأنثروبولوجية تعد نوعاً مـن السحر التـى عرفتـه الحضـارات ، وفي نفـس الوقت يشمل الشعوذة والتنجيم ، و هي شديدة الصلة بالدين ، على أساس أن الكاهن هو المارس لها .

وتقوم العرافـة على أساس أن القـوى فـوق الطبيعيـة تعطـى إشارات على أحداث المستقبل قبـل وقوعها وترشـد إلى الأمـور الخفيـة ، وتستعمل أساليب مختلفة في العرافـة منها دراسـة أوضـاع الأحـوال الجويـة ، والأشـكال التـى ترسـم علـى الرمـل أو الطحـين ، والإصـغاء إلى الأصـوات الناجمـة عـن احتراق الملح وأغصان شجر الغار في النار ، أمن ملاحظة هيئـة قطـع صـغيرة مـن العظـام أو الحصـى يلقـى بهـا عشـوائياً علـى الأرض أو هيئـة الأجـرام السماوية ، أو توزيع أوراق الشجر اليابسة المتساقطة على الأرض ، أو قطرات الشمع المتساقطة من شمعة متقدة ، أو أشكال الرذاذ أو الـدوائر التـى تتكـون من إلقاء جسم في الماء ، أو أشكال ألسنة لهب النار ، أو حركـات الطيـور أثنـاء طيرانهـا . كمـا ان مـن اسـاليب العرافـة استشارة وسـطاء الـوحي (مـير :ص ٤٢٢) . *

- الفنــون :-

يعنى مفهوم الفن تلك المهارات والقدرات الشخصية الموجهـة أساسـاً إلى النواحى النفعية والنواحى الجمالية ، والفنون بطبيعتها تعبر عـن رد فعـل الأشخاص تجاه ما يقدمونـه مـن تجسيد للأشياء وبسطها في معـان رمزيـة فريدة من التجربة الإنسانية .

والفنان حينما يستخدم المعانى الرمزية فإنما يقدم للنـاس مـا يمكـن

---

* بالرغم من ان هذه الظاهرة ارتبطت بالجماعات البدائية إلا أنها ما زالت تمارس فى حياتنا المعاصرة ، وعند البعض قناعة فى آثارها وأحـداثها المؤكـدة ، ومـن أشهر الذين يمارسـون العرافة فى مصر الغجر ، ويمكن أن نرى نشاطهم فى هذه الحرفة على شواطئ المصايف بنداءاتهم المعروفة أبين زين وأشـوف البخـت واضرب الرمل ونشوش الودع .

أن تنطوى عليه مشاعره يتساوى في ذلك الإنسان البدائي أو المتحضر (عوض ؛ ص ٢٠) .

المحقق أن الفن بشكل عام ، يعد واحداً من عموميات الثقافة الإنسانية فليست هناك ثقافة معروفة لا يوجد بها شكل ما من اشكال التعبير الجمالى ، والواقع أن العلماء الذين كانوا يهتمون بدراسة الحضارة الإنسانية في القرن التاسع عشر لم يكن لديهم قناعة بأن المجتمعات البدائية والمجتمعات الإنسانية السحيقة تعرفن الفن ، ويقصد بالفن التعبير عن الحياة الاجتماعية ومظاهرها بوسائل تقوم على لخيال والإحساس الجمالى ، فالفن يقوم أولاً وقبل كل شئ على العاطفة وعلى التأثر بالنواحى الجمالية التى يلمسها الإنسان ويشعر بها في الأشياء والظواهر التى يراها ، وهو يمثل الشكل الرقيق للحياة الإنسانية ، وذلك مثل الرسم والنقش والنحت والموسيقى والرقص والأدب .. إلخ .

وإذا كان العلماء حتى القرن التاسع عشر قد اعتقدوا ان الفن لم يكن ليوجد عند المجتمعات الإنسانية السحيقة ، فإن الأبحاث قد دلت على خطأ هذا ، فلقد عثر على أول لوحة من آثار ما قبل التاريخ سنة ١٨٧٩ في قرية سانتيلانا دلمار Santillana Delmar في اسبانيا حيث عثر على صور منقوشة لبعض الحيوانات على جدران بعض الكهوف ، وتتابعت الاكتشافات في أسبانيا وفرنسا لاسيما في لاسكو Lascaux سنة ١٩٤٠ ، حيث توجد في بعض الكهوف، نقش لصور من الحيوانات التى عاشت في هذه المناطق في عصور ما قبل التاريخ كالحصان المتوحش ، ووحيد القرن ، والرنة ، وأسد الكهف ... إلخ .

وعن طريق الدراسات الأثرية لهذه الحيوانات التى تم اكتشافها في فرنسا وأسبانيا استنتج العلماء أن الرسوم والنقوش الموجودة في هذه الكهوف ترجع إلى ١٥ الف سنة ، إلا أن السؤال الذى طرح نفسه لماذا لجأ أقوام

هذه العصور إلى الرسم على حوائط مغارات مظلمة ، ليست مسكونة لمهمة من يقوم بهذا العمل ؟

ويعتقد معظم العلماء أنهم لجأوا إلى ذلك لأنهم لم يكونوا يقصدون الناحية الجمالية بقدر ما كانوا يستهدفون تحقيق غرض عملى وهو السحر . فمن الوسائل السحرية التى كانت مستخدمة في المجتمعات القديمة ولازالت مستخدمة عند البدائيين محاولة اصطياد الحيوان عن طريق السحر وذلك برسم صورة له . ثم القيام بطقوس على الصورة ولاسيما " عملية صيد الصورة " ويعتقد البدائي أنه بهذا يستطيع التأثير على الحيوان الحقيقى إذا أثر على صورته ، فهذه الصور كان الغرض منها عملياً تطبيقياً . ولكن ليس معنى هذا أن الغرض الجمالى ، أى أن إشباع الرغبة الجمالية كان عاملاً ثانوياً وهذه النقطة بالذات موضع نقاش شديد بين علماء الاجتماع الجمالى ، إذ يرى فريق منهم أن الفن البدائي ، كان للفن لا لغرض آخر خارج عنه إذا كان يستهدف منه قضاء أوقات الفراغ في إشباع الميول الجمالية للإنسان .

بجانب ذلك ، تشير دراسات النظم الجمالية عند البدائيين والمعاصرين معاً ، على أن الفن كان يستهدف لأغراض سحرية أو دينية .

ولنا شواهد من أشكال الفنون الدينية المقدسة التى امتدت من الماضي إلى الحاضر، و هي ما تشكلها فنون " الثانكاه " . و " الثانكاه " كلمة في لغة التبت مكونة من مقطعين " ثان " وتعنى سطح ، و " كا " تعنى تصوير .

الواقع أن هذا الفن المقدس مرتبطة بالعقيدة الدينية في التبت ، فهو يصور حياة بوذا في وضعه التأملى الذى يصل فيه إلى حياة الكمال ، ولهذا يؤمن اليوديون الالتزام بتعاليم بوذا .

ومازالت لوحات الثانكاه المرسومة والطرزة تزين الأديرة ويحملها الرهبان في المراسم الدينية (صوت الشرق الهندية : يونيو ٢٠٠٦) ، وبجانب

ذلك نجد مظاهر أخرى من الفنون كما هو في أشكال الوشم والرقصات التعبيرية.

أولاً : الوشم Tattooing:-

هو أسلوب نقشى على الجلد البشرى ويتم بأساليب ثلاثة ، التنقيب بالإبرة ، والخياطة ، والتجريح و هي عادة منتشرة بين كثير من الشعوب البدائية ، خاصة من ذوى البشرة الداكنة اللون ويستعمل في الوشم الرماد أو نترات البوتاس أو صمغ الصنوبر أو بعض الأعشاب لتغذية جروحه فتصبح حفراً في الجلد كما في الوشم عند السودانيين ، وتستعمل الألوان في الوشم فيمكن أن ترسم بها نقوش دقيقة ، كما هو عند اليابانيين ، وبالرغم أن الوشم يبدو وسيلة من وسائل الزينة ويمثل عند بعض الشعوب البدائية وسيلة لدفع أذى الإصابة بالعين أو إشارة لمكانة الشخص بين قبيلته أو طائفته (كلوكهون : ص ٣٦٢) .

لقد ثبت أن الوشم يمثل عادة قديمة عند الفراعنة منذ الفي سنة قبل الميلاد ، وهو ما يؤكده " كيمر Keimer " بعد أن درس آثار الوشم على مومياء الراقصات الفرعونيات ، بأن الأجزاء الموشومة على الجسد تطابق مكان وضع الحلى والأحجبة وفي العهد الفرعونى كانت المراة المصرية ترسم وشماً أسفل الوجه ، وتحت الشفة ، وعلى ظهر اليد والرسغ ، أما الرجل فكان يكتفي بوشم صورة لطائر على الصدغ لحماية الرأس من الصداع ، واقتصر الوشم عند الشباب على نقطة فوق الذقن ، وأخرى على الجانب الأيمن من الأنف للحماية من آلام الأسنان، وثالثة في بداية الجفن للحماية من أمراض العين ، وإبان الحكم الرومانى والديانة المسيحية ، ظل فن الوشم المصرى ، محتفظاً بعلاماته المميزة و هي التأثر بالدين.

أما في العهد الإسلامى ، فقد ادخلت على الوشم وحدات هندسية

وزخرفية جديدة ، كالنجمة والهلال ، والواقع أن هذا الفن كان مكروهاً في نزر الإسلام ، فقد جاء في حديث رسول الإسلام محمد ﷺ قال : " لعن الله الواشمات والمستوشمات ، والمتفلجات للحسن والمتغيرات من خلق الله " (قانصو : ص ٢٣) .

وللحقيقة فإن النظرة للوشم جاءت باختلاف الحضارات ، فلقد خص الإغريق والرومان بالعبيد والمجرمين ، كما تجنب الصينيون القدماء الوشم ، وخصوه للمجرمين إذ اعتبروا الجسد هدية من الآلهة يجب عدم الإساءة إليه .

وعلى عكس ذلك اهتمى اليابانيون بالوشم واعتبروه خاص بصفوة المجتمع ، وكان هؤلاء يتفاخرون بجمال الرسم المنقوش على صدورهم . ويفسر علماء النفس الوشم في مجتمعاتنا المعاصرة على أنه محاولة للتميز تأكيداً للأنا . ووسيلة لاحتضان الجمال واختزانه ، وفي نفس الوقت يعنى التأكيد على القبلية والوفاء والحب والقوة والتدين ، كما تعنى رموزه التوحد في التوتمية، ويفسر علماء الطب النفسى أن ألم الوشم في الجسد ، يشير إلى حالة من المازوكية في نفوس المتوشمين (دندشلى : ص ١٣٤) ، ومع كل ذلك فما زال الوشم مع تباين الثقافات يفرض نفسه على فنون الجسد باختيار دلالته ومعانيه للفرد .

ثانياً : الرقص:-

يعد الرقص من أساليب الفنون الذى ابتدعه الإنسان للتعبير عن انفعالاته وفي نفس الوقت يعبر عن مشاعر الجماعات وثقافتها ، لقد أصبح مظهراً من مظاهر السقوط الجماعية الذى يعكس المرآة الثقافية لتاريخ جماعات ما .

لقد حاول علماء الإثنولوجيا الثقافية الرجوع إلى تاريخ هذا الفن منذ مراحل التوحش والبربرية فوجدوا أن الرقص كان عند هؤلاء يعبر

عن الفرح لأرواح الناس ، وربطوا الرقص بطقوس نمو المحاصيل ، كما أن تجاهله يؤدى إلى نقص المحصول ، والفشل في الصيد ، وبإيجاز يؤدى هذا التجاهل إلى المجاعة والبؤس.

لقد عرف المصريون القدماء الرقص في احتفالاتهم . فكان وسيلة تعبيرية عن المرح والفرح . وعلى سبيل المثال اعتاد الفلاحون ممارسة الرقص عند تقديم بواكير محصولهم إلى المعبود " مين " رب مدينة " قفط " كما كان يدور الرقص في أيام الاحتفالات بأعياد المرح والسرور التى كانت تقام للمعبودتين العظيمتين " حتحور " و " باستت " .

كما أن بعض القبائل الهندية ترقص من أجل إحضار أمطار الربيع مبكرة ، وشبيهة بذلك رقص الحرب ، والصيد الذى يحمل كلاهما قيماً سحرية أينما وجدت هذه الأنماط .

وربما كان الرقص مظهراً يمثل التطورات الأخيرة للشعوب ، كما نجده عند السكان الأصليين في استراليا ، الذين يضمنون في الرقصات الحديثة أفكاراً جديدة، فعن طريقها يحفظون فيها تراثهم ، وربما لغتهم بما فيها من معان أصبحت اليوم منسية تماماً ، فبعض القبائل في " الأمازون " تغنى كلمات لا تعنى كلمات لا تعنى شيئاً بالنسبة إليهم ، وإن كانت قد انتقلت إليهم مشافهة كعناصر كانت تصاحب أنماطاً من الرقص القبلى .

وأحياناً نجد ان الرقص يحمل قيماً أخلاقية ، فقد يكون هدفه — أحياناً — فض النزاع ، أو التعبير عن الشكر .

وفي عصرنا الحاضر نجد أن الإفريقيين يرقصون للتعبير عن الفرح وعن الحزن، ويرقصون للحب ، والبغض ، ويرقصون للخصب ، أو لإبعاد الكوارث ، ويرقصون أداءً للشعائر الدينية ، وأيضاً في السمر وأوقات الفراغ .

لقد اعتادوا أن يرقصوا ما دامت اسرهم أو قبائلهم لم تدمر ،

ولا يتوقفون عن الرقص ، وعندما يرقصون فإنهم يفعلون ذلك في حماس وإتقان ، ومهارة قل أن يباريهم فيها جنس آخر : " إنهم ما يزالون يغنون ويرقصون حول أشجار الفاكهة في منتصف الشتاء ليجعلوا هذه الأشجار تحمل الثمار " .

إن تاريخ الرقص الشعبى - بالمعنى العام - هو قصة الحياة القومية التى نشأ فيها هذا الرقص ، ليعكس أساليب الحياة ، والعادات ، والثقافة .

ودراسة الرقص الشعبى تعود بنا إلى الماضي البعيد حيث نجد أن أقدم الرقصات الشعبية قد ارتبطت بالعمل ، أو أنها كانت انعكاساً لتصورات الإنسان ، أو لفكرته عن العالم المحيط به .

ونستطيع أن نقول بصورة عامة أن حركات الجسم كانت تمثل أحداث صيد الحيوانات الآبدة ، أو تمثل حرث التربة ، أو هدهدة الطفل كى ينام .

ونظراً لما كانت تمتاز به من فطرية ، فإنها قد استطاعت أن تعبر تماماً عما يقوم به الراقص ، كما أنها قد استطاعت كذلك أن تعطى فكرة عن الأحداث التى يريد وصفها .

فرقص الصيد - على سبيل المثال - يعبر عن مخاطرات الصيد ، وعن التوفيق الذى صادفه الصياد ، كما أن رقص الأم يعبر عن قلق الأم من أجل طفلها .

أما رقصات الحرب والرقصات الشعائرية " الطقوس Ritural " فقد ظهرت متأخرة عندما بدأ الإنسان يذهب إلى الحرب ، ويعبد الأرباب ، ويليها رقص الحلقات الجماعية ، الذى كان تعبيراً انفعالياً عن أفراح الإنسان وأحزانه (العنتبلى : ص ١٤٣ - ١٤٦) .

وهذا الأسلوب يعرف عند بعض القبائل الصومالية باسم " السائر " وهو عبارة عن حلبة للرقص الجماعى على إيقاع الدفوف الصاخبة مع ضرب الأرجل على الأرض والتصفيق ليدخل أحد رجال القبيلة الحلبة

بالرقص إلى أن يقع على الأرض ، ثم ينهض متثاقلاً ليلتقط خنجراً ويخرج به من حلبة الرقص ثم يعود إليها وخنجره يقطر بالدماء ، ويزعم شهود الحلبة أنها دماء الجن الذى قتله .

والواقع أن هذا المشهد أقرب إلى ممارسة سيناريو الزار ، وهو ما ينتشر في نيجيريا والملايو والهند وبعض الدول العربية .

والمعروف أن المعنى الاصطلاحى للزار جاء من لفظ " أمهرى " بما يعنى الشر الذى يلحق بالإنسان ، والمرجح أن هذه الظاهرة عند الأنثروبولوجيين أن لها أصولاً وثنية جاء من الحبشة ، وانتقلت إلى السودان ثم بعض الدول العربية ، ويبدو فيها أساس الحركة مرتبطة بالإيقاع الشديد وحركة الرقص الدائرية حول المريض الذى تشخص حالته بسيطرة نوع معين من الجن ، ولابد أن يخضع علاجه لطقوس رقص الزار (فاطمة المصرى : الزار ص ١٢) .

وإذا كان رقص الزار يعبر عن ثقافة بدائية قبلية فهناك أنواع أخرى من الرقص الذى يرتبط بالفن الصوفي والسمو الروحى ، وهو ما يطلق عليه في الهند صوفي كاثاك " وبإمعان النظر في تاريخ هذا الرقص نجده يستمد أصوله من الفكر الهندوسي والبوذي ، ويعنى التحرر المطلق من المعاناة والكيان البشرى ، والاهتمامات المادية الدنيوية ، و هي الحالة التى تعرف في البوذية باسم التنوير حين يخضع المرء كلية للمحبوب ويفنى فيه ، ومن ناحية أخرى نجد الرقص الصوفي في الهند يقترب كثيراً مع حركة وإيقاع الذكر عند الصوفية من المسلمين، و هي حركات في دلالتها تعنى تجاوز العشق البشرى إلى العشق الإلهي وتوحد القلوب بالمعبود .. ومن أبرز مظاهر الحركات الإيقاعية المعبرة ما نجده عند جماعة الموالية على نغمات الأذكار وفي هذه الحركات نوع من أنواع التأمل والتعبير عن إنطلاق الروح إلى الآفاق العليا ، وربما جاء تفسير العلاقة بالرقص الصوفي الهندوسى بفكر الحركات الإيقاعية بالأذكار عن بعض من جماعات المتصوفين المسلمين (عبد الكريم : ص ٣٢) .

الجزء الرابع

الثقافة والمجتمع

- تمهيد.

- الفصل الثامن : التعدد الثقافي.

- الفصل التاسع : الشخصية في الثقافة.

تمهيد :

تشكل النظرية المحورية في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية أن انتشار الثقافات بين المجموعات الإنسانية أثناء تفاعلها قد أطنبا في الاهتمام بالسلوك الاجتماعي الناتج عن عملية الاحتكاك بين الشعوب والاقتباسات الثقافية الملحوظ التى تنتشر عبر المجتمعات المختلفة ، والتأثرات التى تعرض لها المجموعات الإنسانية أثناء عملية الاحتكاك الحضاري لا يمكن نقلها برمتها ولكن نأخذ منها العناصر التى يمكن أن تتكيف معها ، اى تلك العناصر الواقعية . والمحسوسة أكثر من غيرها ، والتى يسهل على المجتمع تقليلها ، وتصبح النواة المقتبسة في البيئة الثقافية الجديدة مركزاً لمركب جديد من الارتباطات والاستعمالات ، وبعبارة أخرى يطور المجتمع المستقبل تأويلات جديدة لها ، ويكيفها لتخدم غايات جديدة .

ولما كانت كل ثقافة نسقاً متكاملاً يتكيف كل جزء من أجزائه تكيفاً متبادلاً مع الآخر ، فإن إدخال اى عنصر ثقافي جديد يؤثر في الحال على التوازن القائم في النسق ، وفي المراحل الأولى من قبوله ، و هي المراحل التى لا يزال يغير فيها من فئة العناصر البديلة ، يدخل العنصر الجديد في معترك التنافس الفعال مع عنصر آخر أو مجموعة من العناصر الأخرى ، وقبل أن يصبح جزءاً من صلب الثقافة ، اى عنصراً عاماً أو تخصيصاً ، لابد أن يخضع لسلسلة جدية من التعديلات ، وهذه الخاصية المتعلقة بالتكيف المتبادل بين العناصر الثقافية ، التى يمكن أن تطلى عليها التكامل الثقافي ، وللتكامل الثقافي أوجه محركة ، وأوجه ساكنة ، ونعنى بعملية التكامل . التطور نحو تحقيق التكيف بين مختلف العناصر التى تتألف بها حملة الثقافة .

أما درجة التكامل فلا نعنى بها إلا المدى الذى بلغته عملية التكيف .

من التكامل الثقافي .

لاشك أن العلاقة المتبادلة بين عناصر الثقافة في الاحتكاك الحضاري معقدة إلى درجة تجعل من الصعب علينا أن ندرس التكامل في مظاهره الساكنة (لينتون : ص ٤٥٩) .

الواقع أن التأثيرات والتأثرات التى تتعرض لها المجموعات الإنسانية أثناء عملية الاحتكاك الحضاري لا يمكن أن نكمل دون دراسة السلوك الإنسانى في تكيفه وعلاقته بالآخر ، مع التأثيرات والمتأثرات الثقافية الصادرة والواردة .

ومن ثم فهناك مستويان لدراسة التلاقح بين الحضارات البشرية من جهة والتأثرات والتأثيرات الثقافية بالمعنى العام الذى تعطيه العلوم الاجتماعية لمفهوم ثقافة المجتمعات ، وتشمل هذه الاقتباسات الثقافية الموضوعية التى يمكن انتشارها أو تبادلها بين الأمم .

وهناك من جهة ثانية آثار هذه التأثرات والتأثيرات على المستوى النفسى لشخصية الفرد والأطراف المعنية ، في عملية التفاعل ، فدراسة كل من الجانب الثقافي الخارجي والنفس الداخلى هي إذن حاجة يفرضها واقع الاحتكاك بين الشعوب (الزوادى : ص ٢٥) .

وبالتالي الروح العلمية لكل منهم بقضايا تفاعل الحضارات الإنسانية ، في ضوء الحوارات السابقة تأتى شرعية طرح التعدد الثقافي والثقافة الشخصية بين الشعوب، ولعل أجد أن اختيارى للتعدد الثقافي في آسيا ، والثقافة والشخصية المصرية هما بمثابة ظواهر لنتاج احتكاك حضارات لها سماتها المتميزة في تاريخ الحضارات البشرية .

الفصل الثامن

التعدد الثقافي

التعدد الثقافي

من المسلم به أن لكل حاضر ماضيه الذى يستمد منه ثقافته ، بغض النظر عن هذا المستوى الثقافي . ومع ذلك لا نستطيع أن نغفل حركة التاريخ وتفاعل الثقافات في أفول حضارات أو بناء أخرى ، وبالتالي اندثار ثقافات وبقاء أخرى ، أو ظهور ثقافات جديدة ، وفي كل الأحوال تصبح الثقافات المتعددة هي ملامح للجذور الحضارية .

ولعل من أهم مظاهر التعدد الثقافي ما يبدو في أشكال الحضارات في قارة آسيا أكثر من غيرها وما تحمله هذه الحضارات من جنسيات وعرقيات وديانات ، مما يجعل هذه القارة بحق ، وكما يطلق عليها أم الحضارات المتعددة الثقافات .

فعلى أرضها ظهرت حضارة مصر الفرعونية وحضارة ما بين النهرين ، والفارسية ، والفينيقية ، والصينية ، والعربية الإسلامية . وفي الوقت نفسه نجد آسيا هي أرض الأديان الوضعية ، ومهبط الرسالات السماوية . فالبوذية ظهرت في الهند سنة ٥٦٠م — ٤٨٠ ق.م وانتشرت في الصين واليابان والتبت ونيبال وسومطرة وبورما وسيلان ، والكونفوشوسية ظهرت في الصين في القرن السادس قبل الميلاد ، وانتشرت في كوريا واليابان ومعظم دول شرق آسيا وجنوبها . أما الهندوسية : فهي ديانة وثنية يعتنقها معظم أهل الهند منذ القرن الخامس عشر ق. م وينظر معتنقوها إلى البقرة نظرة مقدسة . و هي مصدر القلاقل والصراع العقدى مع المسلمين .

وبالنسبة للديانات السماوية : فقد كرم الله أرض آسيا بنزول رسالاته على رسله موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ، وبالرغم من أهمية الدين لاستقرار الحياة الإنسانية إلا أن تباين المذاهب والحركات الفكرية للمفسرين كانت مصدراً للصراعات وآليات العنف في بناءات

المجتمع (الندوة : ص ١٠٥ ، ٤١٥ ، ٥٢٩).

الأقاليم : صحيح أن تعبير " آسيا " يكاد يكون ثابتاً في مفهومها ، ولكن آسيا ليست منطقة موحدة نستطيع وصفها في بضع تعميمات شاملة ، فالواقع أنها مقسمة إلى ستة أقاليم كبرى هي : الاتحاد السوفيتي ، الصين ، واليابان ، وجنوب شرقى آسيا، الهند ، باكستان ، جنوب غربى آسيا ، أشباه الجزر الأوربية (المطلة على الأطلسى والبحرين البلطيق والمتوسط) ويقصد بهذا القسم الأخير أوربا نفسها التى تمثل بدورها شبه جزيرة أوراسيا ، ويذكر كريسى G.B. Cressey في تقسيمه السابق ، أنه من المستحيل أن نفهم آسيا بدون سيبيريا وأراضى وسط آسيا السوفيتية ، كما أنه لا يمكن أن نفهم دراسة هذه الجهات بدون الإشارة إلى الاتحاد السوفيتى ككل .

الشعوب : وحينما ننظر إلى خصائص شعوب — آسيا — نجد أن شعوب منطقة القوقاز الواقعة بين البحر الأسود وبحر قزوين ، الموطن الأصلى لكثير من شعوب أوربا الحاليين ، و هي منطقة من أكثر مناطق العالم تعقيداً من وجهة النظر العرقية ، وقد أصبح تعبير قوقازى يشار أحياناً إلى العنصر الأبيض الأوروبى ولو أن العنصر القوقازى يتضمن كثيراً من الشعوب السمراء البشرة ، كما أن لا يقتصر على القارة الأوربية بل يشمل أيضاً شبه الجزيرة العربية ، وإيران ، والهند، وكذلك شعوب شمالى وشرقى أفريقيا .

والسلالة الرئيسية في العنصر القوقازى هي سلالة البحر المتوسط ، ويمكن اعتبار كثير من المجموعات الأخرى التى صنفت كسلالات منفصلة على أنها سلالات فرعية ، ومجموعات متشعبة من سلالة البحر المتوسط ، وتمتد هذه السلالة من المحيط الأطلسى إلى الهند على جانب البحر المتوسط وجنوباً حتى القرن الإفريقى ، و هي تتدرج شرقاً في

السلالات المنغولية وجنوباً في زنوج إفريقيا ، وجماعات الفدا ، في جنوب هضبة الدكن بالهند.

القوقاز : ليس من قبيل المصادفة أن تتفق منطقة انتشار العناصر القوقازية ، ومنطقة نشأة حضارات البحر المتوسط ومدنياته الكبرى وانتشارها ، فشعوب هذه المنطقة كلها تتفق في أصول حضارتها ، وثقافتها ، التى ترتكز على فلسفة الإغريق ، وعلى مدنياتها التى نشأت أولاً في حوض النيل ، والهلال الخصيب ، ثم شملت حوض البحر المتوسط الشرقى ف الغربي ثم انتقلت إلى مراكز ثقلها بعد ذلك إلى شواطئ البحر الأطلسى ، فيما يعرف بالمدينة الغربية ، كذلك ترتكز هذه الشعوب القوقازية في قيمها الروحية لحضارتها وثقافتها على الديانات التوحيدية الكبرى التى نـأت في فلسطين وشبه الجزيرة العربية ، الشئ الملاحظ أن الشعوب القوقازية يمثلها في قارة آسيا .

١- العرب الذين ينتمون إلى سلالة البحر المتوسط الأصلية .

٢- شعوب إيران وأفغانستان وقازقستان وشمال غرب الهند ، ثم الشعوب الأرمينية في أرمينيا وشمال شرقى تركيا ، وكلها تنتمى إلى السلالة الإيرانية – أفغانية .

٣- مجموعة شعوب جنوب الهند التى تتكلم اللغات الدافيدية ، وربما كانت هذه الشعوب نتاج اختلاط العناصر البيضاء بالعناصر السوداء الزنجية .

٤- مجموعة شعوب هنود البحر المتوسط التى يشمل جماعات الهندوس وغيرهم .

وينبغى أن نضيف إلى هذه الشعوب ، شعوب سلالة أخرى هي السلالة التركية تتارية ، التى تسمى أيضاً السلالة الطورانية . نسبة إلى السهل الطورانى في جنوب التركستان الروسية ، و هي تتدرج في المجموعة

القوقازية .

ويتمثل نطاق السلالة التركية تتارية في منطقة السهوب الواسعة التى تمتد من شمال البحر الأسود ، وحوض بحر قزوين حتى جبال البامير وجبال التاى شرقاً ، وبذلك يتضمن هذا النطاق التركستانى الروسية وجنوبى روسيا وتعيش في هذه المناطق قبائل القيرغنز والأوزبك والتركمان ، وسكان جبال الطاى ، ثم قبائل التتار في شرق وغرب جبال الأورال خاصة منطقة الفولجا — وقبائل البشكير في جنوب وشرق جبال الأورال .

ونظراً للتعقد الشديد لاختلاف العرقيات في هذه الشعوب فمن الأفضل تقسيمها على أساس لغوى ، ولدينا منها ثلاث مجموعات هي :

(أ) الشعوب السامية .

(ب) الشعوب الهندية أوروبية .

(ج) الشعوب التركية تتارية .

المنغول : ربما نشأ المنغول في شمال شرقى آسيا من عنصراً أبيض قديم أو عنصر سابق للمغول ، يمثله الآن شعب الأنيو Ainno الذى لا يتعدى أفراده حوالى ١٥,٠٠٠ منذ أربعين عاماً تقريباً .

وهم يعيشون حالياً في جنوب جزيرة شخالين . وفي جزيرة هوكايدو باليابان ويبدو أن السلالات المغولية تداخلت في مناطق آسيا مع السلالات المنغولية خاصة في ضوء الهجرات التى تحركت من شمال شرقى آسيا إلى أمريكا الشمالية ، كما خرجت من جنوب شرقى آسيا إلى أستراليا - وجزر المحيط الهادى .

الواضح أننا نجد في الجنوب فقط ذلك الحاجز الجبلى الضخم المثل في جبال الهملايا ، الذى جعل هنا حداً صارماً بين العناصر المنغولية في

الهضاب الواقعة إلى الشمال وبين العناصر القوقازية في أراضى الهند المنخفضة وسهولها الواقعة إلى الجنوب من الهملايا ، ويمكن تقسيم العنصر المنغولى في السلالات التالية :

١- المنغول الكلاسيكيون أو الحقيقيون وتشغل قبائلهم المناطق الشمالية في سيبيريا، وكذلك مناطق وسط آسيا في منغوليا ومنشوريا ومن هذه القبائل التنجى Tungu والأوزبتاك والبورميات والساموية والاسكيمو .

٢- السلالة التنتية او الهملاوية وتشمل شعوب جبال التبت ونيبال وحوض زتشوان بالصين وشعوب شمال بورما ، ويبدو أن هذه الشعوب كانت نتيجة اختلاط العنصر الأبيض القديم بالمغول الذين اكتمل تطورهم .

٣- السلالة الأندونيسية الملاوية ، و هي كبيرة واسعة الانتشار في جنوب شرق آسيا .

٤- السلالة التركية : من اهم ملامحها أنها تحمل صفات المجموعة القوقازية والمغولية ، وعلى العموم يشتمل سكان وسط آسيا من الأتراك ثلاث فروع تتحدث باللغات الإيطالية في شرق التركستان ، والوسط ويتكون من القيرغير في جبال نيان شان والبامير ، والتتار في مناطق المغول والقوقاز ثم فرع غربى يتكون من التركمان ، في إيران والتركستان الروسية ، والأزربيجاتين ، وهم عبارة عن إيرانيى تتركو (سطيحة : ص ٥٨، ٧٦) .

من هنا يبدو التباين التعددى ، ومن الطبيعى أن تتفاعل هذه العوامل بين الشعوب والجماعات في إطار البناء الاجتماعي الذى يشكلها .

إن حصيلة الاحتكاك الحضاري الواسع في قارة آسيا هو تفاعل الأمم ، وتلاقح الثقافات ، والواقع أن لكل ثقافة عناصر مكونة لها مثل

العقائد والأفكار واللغة والقيم والتقاليد والأعراف . ولكل عنصر من هذه العناصر وظيفة في بناء مجالى . ولكن هذا لا يمنع من وجود اتصالات وتفاعلات بين هذه العناصر تعيش رموزها في مجالات الحضارات الأخرى (Devos : P. 350) وهكذا تواصل الثقافة حركتها في الانتشار في بعض عناصرها من حضارة سابقة في حضارة لاحقة بسبب الاحتكاك الحاصل بينهما ، وعلى سبيل المثال فقد يتأثر العنصر ال ديني دون العنصر اللغوى أو تتأثر بالجانب اللغوى دون الجانب ال ديني حسب النظرية المركزية للثقافة ونزعة الاحتواء ، وفي كل الحالات تختار كل جماعة ثقافتها الفرعية كمحور لهويتها وكنوع من أنواع تحصين الذات ، وهو ما يطلق عليه الوقاية الجماعية المختارة . فمثلاً نجد أن الحضارة العربية الإسلامية تفاعلت مع الثقافتين الفارسية والهندية ، وكان نجاح الحضارة الإسلامية في نشر العقيدة الإسلامية في كل من إيران وباكستان أكبر من نشر اللغة العربية .

كما نجد في جنوب شرق آسيا التى تعرضت لحكات ثقافية صينية وهندية وعربية وأوربية أنها تأثرت بالجانب ال ديني دون الجانب اللغوى ، فالإسلام انتشر في الملايو وجاوة التى كانت هندوسية ، كما انتشرت الكاثوليكية في الفلبين ، والكونفوشية في بورما وتايلاند ولاوس وكمبوديا وفيتنام . وظلت اللغة الأصلية لهذه الشعوب هي محور ثقافتها .

إن النقطة الجوهرية حول الأسس العرقية والدينية كعاملين للوقاية المختارة لثقافة مجتمع ما . تجعل المجتمعات داخل البناء الحضاري الواحد متعدد الثقافات أو ما يطلق عليه " فيرنيفال Furnivall " و " كارلنتون Carleton " مصطلح الموزايكا Mosaic أو نظرية المجتمع التعددى . وهذا المصطلح يقابله مصطلح الجماعات الكبيرة Large Group ، وهذا التعبير ينسحب على المجتمعات الكبرى الشاملة كالأمم

من ناحية والجماعات السلالية الكبرى التى تتطابق حتماً مع وحدات سياسية من ناحية أخرى .

وعلى سبيل المثال ، حينما ننظر إلى وضع الصينيين في جنوب شرق آسيا، نجدهم يمثلون أقليات في " نانيانج " . و هي المنطقة التى تخضع لسلطة الحكومة الصينية الوطنية والمنطقة الممتدة من حدود الصين (فيتنام ، لاوس بورما) إلى غينيا الجديدة ، وجزر تانيمار التابعة لأندونيسيا ، وثمة ما يقرب من اثنى عشرة أو ثلاثة عشر مليون نسمة من أصل صينى ينتشرون في هذه المناطق ، تجمعهم سمة ثقافية عرقية واقتصادية تجعل لهم خصوصية شبه طائفية ، تميزهم عن باقى سكان الدول المضيفة لهم ، ويقدر عدد هؤلاء بحوالى ٢٣٠ مليون نسمة ، يختلف معدل توزيعهم من دولة إلى أخرى حتى أصبح يطلق على مناطق توزيعهم الصين الثالثة، ولهذا السبب تعرضت للإضطهاد والانحصار السياسى .

الواقع أن الصينيين لم يفدوا إلى " تانيانج " بخلفية دينية مثل غيرهم من التجار الأجانب (المسلمون والهندوس من الهند ، أو المسيحيون من الغرب) الذين نظروا إلى أهل البلاد الأصليين نظرة ازدراء باعتبارهم أصلاً وثنيين ، خاصة وأن الديانة الصينية التقليدية هي مزيج من الكونفوشية ، والبوذية ، والنادية تعد أسلوباً في الحياة أكثر منها عقيدة بأى معنى من معانى الديانات الأهلية ، فضلاً عن أنها قبل كل هذا ديانة ترتكز على أساس عقلى . وبالنسبة للصراع بين الأقليات الصينية في جنوب شرق آسيا وبين البلدان المضيفة نشأت نتيجة للمنافسة الاقتصادية المرتكزة على الفوارق العنصرية .

ويتفق هذا مع مفهوم " فيرنفال Furnivall " الذى يقول أن توزيع الوظائف الاقتصادية في مثل هذا المجتمع يطابق إلى حد كبير الفروق العنصرية .

الشئ المثير حقاً أن فعاليات الاقتصاد للصينيين افرز تاثيرات تربوية داخل مجتمع شبه طائفي من خلال عملية التعليم ، ففي عام ١٩٠٠ أنشأ بعض الصينيين مدارس لتعليم اللغة الصينية في إندونيسيا ، وبعد ثمانى سنوات من هذا التاريخ اتسعت فرص التعليم للأطفال الصينيين بشكل عام باستثناء عدد من المدارس الهولندية الصينية تحت رعاية الحكومة ، والجدير بالملاحظة أن الأطفال الصينيين كانوا يلتحقون بالمدارس الحكومية ، الهولندية التى انشئت لتعليم الأطفال الأندونيسيين ، وذلك في المناطق التى كان يتعذر عليهم فيها الالتحاق بالمدارس الصينية . وفي عام ١٩٣٠ التحق ما يقرب من ثمانية آلاف طفل صينى بالمدارس الحكومية ، وأكثر من هذا أن المدارس الأوربية كانت تسمح بقبول أبناء الصينيين الأثرياء .

لقد أدى هذا إلى دخول أبناء الصين الجدد إلى أسواق عمل جديدة ، ساعدهم عليها إجادة لغة أوربية في مجتمع شبه طائفي يرتكز على عنصرية اللون.

ولعل أبرز دور للتعليم أنه أدى إلى تغيير الوضع التجارى التقليدى للصينيين، وطبقاً للمعايير الصينية فإن المتعلم يمثل قمة المكانة في السلم الاجتماعي .

لقد كشفت الحقائق أن المجتمعات شبه الطائفية في جنوب شرق آسيا لا تساعد على تمثل الأقليات العنصرية ، حقاً أن النزعة العنصرية التى شجعها النظام الاستعمارى استطاعت تكوين شعور بالعداء العنصرى ، ولكن يبدو أن ثمة عوامل أخرى تفسر لنا السبب في أن الاضطرابات المعادية للصينيين ، التى تورط فيها السكان الوطنيون لم تقع إلا بعد عام ١٩٠٠ ، وكانت تحدث على نطاق واسع . بل الملاحظ أن في بلد مستقل مثل " سيام " كانت نزعة العداء واضحة للصينيين وهو ما كشف عنه بعنوان : يهود الشرق ، ولم يؤلفه غير الملك " راما " السادس ، والغريب في الأمر أنه

كان نصف صينى المولد .

أما " فيرتيم Wertheim " فيعد أول من قدم النظرية القائلة بأن التوترات العنصرية بين الأقليات الصينية في جنوب شرق آسيا وبين البلدان المضيفة نشأت نتيجة للمنافسة الاقتصادية المرتكزة على الفروق العنصرية . لقد ظهرت هذه التواترات في الفلبين وإندونيسيا وماليزيا ، وفي مواجهة الأقليات الصينية استطاع حزب " ساريكات إسلام " استثارة العواطف الدينية للجماهير ، واستطاع قادته التجار بشن حملات ضد منافسيهم الصينيين الذين أطلق عليهم " الراسماليون الأشرار " .

ولا ريب أن مشاعر التضامن ال ديني ، وليس الوعى القومى أو الطبقى هي التى وضعت الفلاحين والعمال الإندونيسيين إلى الاستجابة لنداء قادتهم من التجار ، ولكن كان من بين دول جنوب شرق آسيا من ظل بعيداً عن الصراعات العنصرية بين السكان الوطنيين والأقليات الصينية ، ونقصد بها كمبوديا ، هذا على الرغم من إجراءات التفرقة العنصرية التى تحرم على الصينيين النشاط السياسى ، ومنعهم من شغل عدة مهن يبلغ عددها ثمانية عشر مهنة .

ويصادق " ويليام ديلمون " على نظرية " فيرتيم " القائلة بأن هذه الصراعات ترجع في الأساس إلى المنافسة الاقتصادية داخل إطار التفرقة العنصرية (Gogien : P. 564) .

الواضح هنا بأن كل جماعة عرقية لها مطالبها الخاصة مهما كان حجم بنيتها الواحدة فلا تختلف عن التعددية الثقافية ، تلك التعددية التى تتفرع إلى عرقية وراثية ، وهذا التباين يعد أحد العوامل التى تدفع بها كل جماعة من الجماعات كإطار وقائى يحفظ وحدتها الثقافية ، وترجع جذور هذه الفكرة إلى الدراسات المقارنة التى قام بها " فيرنيفال Furnival " في بورما وجزر الهند الجنوبية ، وقد خلص منها أن المجتمع

التعددى لا توجد فيه جماعات متكاملة ولا توجد لدى الأفراد أهداف عامة أو جماعية ، حيث يتكون المجتمع من خليط من الجماعات العرقية التى تختلط مع بعضها دون أن تقوم بينها رابطة ، ذلك لأن كل جماعة تحتفظ بخصوصياتها الدينية واللغوية والفكرية ، وأساليب حياتها الخاصة . تكون مجتمعاً تعددياً في بناء واحد ولكنها منقسمة على نفسها داخل الإطار السياسى الواحد . كجماعة عرقية .

وهو ما يعطى لهذه الجماعات شكل أنساق اجتماعية فرعية في البناء الاجتماعي الواحد ، ولكى نقترب من هذه الصورة لدينا دراسة أخرى عن أثر تعدد العرقيات القبلية والثقافية والدينية في عدم تجانس البناء الاجتماعي في الفلبين .

وتشير هذه الدراسة إلى أثر تعدد الأصول العرقية والدينية في تقسيم العمل ، والانقسام داخل البناء الاجتماعي الواحد ، ويذهب " فيرنيفال " في وصفه لمجتمع دراسته من قبائل المسلمين إلى أن لهم تقاليدهم وعقائدهم وممارستهم الثقافية المختلفة تماماً عن العقيدة الإسلامية والإسلام . وفي الوقت نفسه يستند في وصفه إلى المعطيات التاريخية التى أفرزت رواسبها الثقافية في تأكيد دور العرقيات في التعدد الثقافي .

فالحقائق التاريخية تؤكد على أن المجتمع القديم في هذه البلاد كان يتكون من مناطق قبلية توحدت عن طريق صلة الدم بالزواج فيما بينها . وربما كان الاستعمار الأسبانى لهذه البلاد هو من أهم العوامل في تنمية التأثير العميق لزواج القرابة حتى الدرجة التاسعة . كوقاية مختارة للحفاظ على سلالة أغلبية المسلمين ، وهو من الأمور الشائعة في حياة المجتمع الفلبينى .

كما أوجد التأثير الأسبانى في الوقت نفسه ، نوعاً من التميز العقدى بين الكاثوليكية والإسلامية . ولقد ترتب على هذا التمييز الصراع المستمر بينهما حتى أصبح المسلمون يعاملون كمواطنين من الدرجة الثانية .

ومعظم هؤلاء ينتمون إلى جماعات قبلية لها تقاليدها الغريبة التى ترتبط بتقسيم العمل ، وهو تقسيم يرتبط بالولاء القبلى ، بمعنى أن رئيس العمل الذى ينتمى إلى قبيلة يختار مرؤوسيه من قبيلته نفسها . ومن هنا يصبح مكان العمل الواحد يمثل تعدد القبائل . ولقد انعكس هذا التعدد على بناء المنظمات الإسلامية ، والشركات الحكومية ، وصيانة المدارس والمساجد والمؤسسات الأخرى ، لأن الجماعة القبلية لا ترغب سواء عن علم أو غير علم في أن تلتحق أو تشارك في العمل أو التكليف الخاص بالجماعة الأخرى (Furnival : P. 304).

وبالنسبة لدراسة " كارلتون " فإننا نجده بصور مجتمع الشرق الأوسط على أنه يشبه القافلة المتحركة حيث الموزايكا المزيج من الألوان . وأساس ذلك وجود ثلاثة أنماط متميزة من الجماعات المحلية والمنعزلة عن بعضها ، و هي المجتمع البدوى والقرية ، والمدينة ، هذا بجانب الانقسام الداخلى في بنية كل منها .

وعلى الرغم مما يتصوره " كارلتون Carlton " عن التعددية الثقافية في الشرق الأوسط ، فهو تصور لا يخرج عن صورة حياة العصور الوسطى . و هي حقبة تاريخية تختلف فيها عملية البعد الزمنى للاتصال ، بالمقارنة إلى أساليب الاتصال الحديثة وتطورها السريع في الثقافات المتنوعة وتقويب المسافات بين الجماعات والشعوب ، ولذلك نجد " سميث M. G. Smith " قد اعطى لنظرية المجتمع التعددى صفة العالمية بعد تركيزه على التعددية الثقافية بدلاً من العلاقات العرقية . وقد صاغ نظريته في محورين :

- <u>المحور الأول :-</u>

ويتناول التعددية الثقافية كمصدر للتوتر والصراع بين القطاعات المختلفة . في بناء المجتمع التعددى ، على اعتبارات ثقافية تختزن في

ذاكرته وتكون عنصراً داخلاً في جمع تركيباته الهيكلية حتى أنها تظهر في الممارسة حين تثار رواسبها .

فالمجتمعات ترتبط معاً من خلال التنظيم أكثر من الاتفاق والتغير في البناء الاجتماعي . وهنا يأخذ طابع العنف ، ونستطيع أن نلمس هذه الحقيقة في بناء الدولة العثمانية التى قامت على أسس دينية . إلا أن واقع العرقيات والمذاهب الدينية ظلت أحد مصادر التوتر والصراع في بنيتها السياسية ، وما يقال عن الدولة العثمانية يقال عن الاتحاد السوفيتى الذى أراد أن يوحد القوميات في بناء أيديولوجى ، ومع ذلك ظلت الجمهوريات الإسلامية تحمل هويتها الدينية والعرقية التى أصبحت تشكل مصدراً للصراعات الثقافية والسياسية في بناء اتحاد الدول الروسية ولهذا يمكن القول أنها كانت من أهم العوامل التى ساعدت على انهيار وحدته السياسية والفكرية .

- المحور الثاني :-

يعد هذا المحور أكثر مرونة لتأكيده فيه على أهمية التعددية السياسية أى التعددية في درجة الاندماج السياسى ، وهو النمط السائد في الدول الديموقراطية حيث يتمسك الأفراد بصفة المواطنة بصورة مباشرة وليس من خلال الأيديولوجيات كما كان يبدو في الاتحادات القومية التى تفرض النظام السياسى على ثقافة الشعوب ، وتضع الجماعات الإنسانية في قوالب أيديولوجية تحت مؤثرات الترغيب والترهيب .

وفي ضوء نظرية الاندماج السياسى لـ " سميث " لا نستطيع أن نفصل الاختلافات الثقافية للشعوب ، خاصة ما يتصل منها بالثقافات العرقية ، و هي ثقافات فرعية في أنساق الثقافات العامة ، ومع افتراض أن العرق موجود في المجتمع البشرى فإنه لا ينطوى على أى دلالة إلا في ضوء الفكرة التى يحملها عنه الناس ، وكيفية استجاباتهم لهذه الفكرة في تفاصيل التفاعل الثقافي . إذن فالعرق هو تعبير يبدو في حركات المصالح ، ومع ذلك

لا نستطيع أن نغفل الدور الذى يلعبه العرق في الماضي كمصدر من مصادر التمركز القومى على الذات أو الحس المشترك بين الجماعات . وهو أحد المحاور نحو الميل القومى لدى جماعة أو شعب بعينه علىّ اعتبار أنه سليل عرق واحد . وفي الوقت نفسه ينظر إلى تاريخه باعتباره تاريخاً متميزاً . وإلى ثقافته باعتبارها ثقافة مختارة وفريدة عن تاريخ وثقافات الحضارات الأخرى . على سبيل المثال (العرب ، الأتراك ، الفرس) .(Carlton : P. 36)

وكان عالم الاجتماع الأمريكي " ويليام جراهام سومر Summer " هو الذى صاغ مصطلح التمركز القومى على الذات في كتابة أساليب حياة الشعوب عام ١٩٠٦ وقرر أن هذا التمركز يتخذ أشكالاً عديدة يصعب على أصحابها أن يضعوا في حسابهم ما أسهمت به الأمم الأخرى من إنتاج ثقافي وحضارى ، أما مسألة القومية فهي ببساطة تحول شعور لا موضوعى غامض بالقرابة الشعبية إلى شكل من الوعى السياسى الأكثر وضوحاً .

أن التمركز القومى على الذات يفترض مسبقاً ، أن الأفراد ذوو نقاء عرقى عنصرى ، إنهم متفوقون على الآخرين عرقياً وثقافياً ، وإن جماعتهم محور التاريخ الإنسانى أو أنها على الأقل يجب أن تكون محوره أو القوة الدافعة له، وفي ضوء الدعوة الثقافي للجماعات والتمركز القومى على العرق نجد مشكلة الأكراد التى تكشف عن تعددية ثقافية في الذاكرة وموحدة لقوميتهم ، وتستخدم من حين لآخر في الصراع بين تركيا ، وإيران والعراق وسوريا (شابرى : ص ٣٤٢) ، ويشكل الأكراد وحدة قومية خاصة ، تفاعلت بتأثير صراعهم مع البيئة الفيزيقية ومع أنظمة الحكم في الدول التى يتواجدون بها، ويدين الأكراد بالإسلام ، وهناك مذهبان رئيسيان هما السنة والشيعة ، فالأكراد الذين يعيشون في

العـراق وكردسـتان الإيرانيـة في غـرب أذربيجـان إضـافة إلى ثلثـى أكـراد تـركيا هم على المذهب السنى بينما الآخرون على المذهب الشيعي.

وحينما ننظر إلى الأصول العرقية للأكراد نجد أنها ما زالت موضع جدل بين العلماء ، فمنهم من ينسب هؤلاء إلى كرد بنى عامر مـن العـرب ، ولهـم لهجـة عربيـة، وآخـرون ينسـبونهم إلى الفـرس حسـب لهجـتهم الفارسـية ، والـبعض الآخـر ينظـر إلى الأكـراد علـى أنهـم مـن الأتـراك يتحدثون بلغة لها تركيبة تركية محرفـة ، وأيـاً مـا كـان الأصـل ، فـإن الخاصية الفارسية واضحة في الأكراد وله تـركيب عرقى أرمنى (قمحـة : ص ١٣٣) .

أما اللغة القومية الخاصة فهي تنتمى إلى مجموعـة اللغـات الإيرانيـة التى تمثل فرعاً من مجموعات اللغات الهندوأوربية ولكنها لغة لها مميزاتها الخاصة وتطوراتها القديمة والمعاصرة .

وتتفرع هـذه اللغـة إلى لهجـات ثـلاث هـي : " الكورمانجيـة " وتعـرف أحياناً " زازا " و هي تسمية خاطئة يتكلمها ٦٠٪ مـن الأكـراد ، والسـورانى أو الموكريـاتى . يتكلمهـا ٣٠٪ ، واللوريباختيـارى ويتكلمهـا ١٠٪ . و هـي بخلاف اللـهجتين السـابقتين لا تكتـب ، ومـن طريـف الشـواهد أن الأكـراد العراق يختلفـون في لهجـاتهم فيمـا بيـنهم، فـالكردي البرزانـي الـذى يسـكن أقصـى شمـال شـرق العـراق يجـد صـعوبة في التفـاهم مـع الكـردى في لـواء السيمانية العراقية نتيجة اختلاف اللهجات .

والشئ المثير أيضاً هو ما يتصل بمفـردات الكتابـة عنـدهم ، فنجـد أن البعض يكتب الأبجدية العربية في إيران والعراق ، في الوقت الـذى نجـد فيـه البعض الآخر يستخدمون الأبجدية اللاتينية (شابرى : ص ٣٤٢) .

إذن نحـن أمـام جماعـة عرقيـة واحـدة تتعـدد ثقافتهـا ، ومـع ذلـك نجدها تتوحد ثقافتها الفرعية في نسق القومية وهـو مـا يـدفعها للمطالبـة بإقليـم للمواطنـة .

حينما ننظر إلى توزيعهم الجغرافي نجدهم يتوزعون على الحدود العراقية ، السورية العراقية ، التركية العراقية ، الإيرانية الأذربيجانية ، والإيرانية الأرمنية ، أى أن الأكراد يعيشون على حدود العراق وتركيا وإيران وسوريا وأذربيجان وأرمينيا ، ولكن تواجدهم الفعلى والذى رسخ نتيجة للعديد من العوامل التاريخية والجغرافية والسياسية جعلهم يتركزون في شمال العراق، حيث ينطلقون من هناك لإثارة الاضطرابات مع الدول المجاورة أو مع العراق نفسه ، وعلى الرغم من أن تقدير عدد الأكراد يمثل إشكالية كبيرة بفعل تضارب الإحصائيات وتنوعها ، إلا أنه بات مؤخراً أن هناك اجتماع على أنهم لا يقلون عن ٢٠ مليون كردى ، موزعين كالآتى :

١٢ مليوناً في تركيا ، ٤ مليون في العراق ، ٢ مليون في إيران والباقون موزعون في سوريا ، وأذربيجان ، وارمينيا ، كما أن لهم تواجد رمزى في مصر والأردن ولبنان .

أما بالنسبة لانتمائهم الفعلى ، فنجد أهم قبائلهم في العراق بارزان ، الطالبانيه ، البابان ، الجاف ، اليزيديون .

وبالرغم من توجهاتهم نحو قومية واحدة ، إلا أن السبيل إليها أدى إلى صراع سياسى أسفر عن اتجاهين تتجمع حولهما العشائرية الكردية . وهما الحزب الديمقراطى الكردستانى ، والاتحاد الوطنى الكردستانى ، ولقد أسفر هذا التباين إلى صراعات بين الحزبين نتيجة الأيديولوجية القبلية من ناحية والاختلاف على جباية " الضرائب على الحدود مع تركيا ، والنزاع حول بعض الأراضى شرق السليمانية " من ناحية أخرى (قمحة : ص ١٣٤) .

إذن نحن أمام ثقافة عرقية تتعدد ثقافتها ، ومع ذلك نجدها تتوحد في ثقافتها في نسق القومية ، وهو ما يدفعها نحو إقليم للمواطنة .

وإذا ما انتقلنا من مشكلة العرقيات إلى مشكلة التعصب ال ديني في

قارة آسيا ، نجد أن أكثر المضطهدين من بين الأديان أغلبهم من المسلمين ويشير عددهم إلى أكثر من ٧٥٢ مليون نسمة منهم ٤٧٠ مليوناً يعيشون في الأقطار الإسلامية أى بنسبة ٦٣٪ تقريباً ، من إجمالى عدد المسلمين في هذه القارة . وفي الوقت الذى يقدر فيه عدد المسلمين الذين يعيشون في أقطار غير إسلامية بأكثر من ٢٨٢ مليوناً أى بنسبة ٣٧٪ من مجموع مسلمي آسيا موزعين على النحو التالي :

الهند ١٥٪	الصين الشعبية ١٠٪
الاتحاد السوفيتى سابقاً ٢٥٪	سرى لانكا ٨٪
تايلاند ١٢٪	بورما ٧٪
الفلبين ١١٪	

ومن أخطر صور هذا الصراع صورة البناء السياسى في الدول التى يبدو فيها المسلمين أقلية كالفلبين وتايلاند ، أما الاضطهاد ال ديني القائم على التعصب الظاهر فيظهر موقف الهندوس والسيخ ضد المسلمين (محمدين : الندوة ٤٠٧) .

وكانت اهم مظاهره احداث مدينة أيودهيا المقدسة في أوتار براداس في ٣٠ أكتوبر ١٩٩٠ حينما قام الأصوليون الهندوس محاولة هدم مسجد شيد عام ١٥٢٨ على أطلال معبد هندوسى ، وهو ما يعكس جذور العداوة وإيجاد مبررات للصراع ال ديني بين فترة وأخرى داخل هذه المدينة (Laquian: P. 64).

والسؤال هنا ، ما هو موقف الدول من التباين الثقافي للعرقيات في مدنها وما يتمخض عنه من صراعات في محيط المكان .

- المدينة متعددة الثقافات :-

تعد المدن الأسيوية من النماذج الحضرية التى تتشابه فيها صور

التجمعات العرقية، والتعدد الثقافي ، و هي صور تعكس سلوك مجتمعية لها رموزها القومية، والدينية ، واللغوية .

فبالنسبة للرموز القومية نجد أن مدينة كوالالمبور تضم في أحيائها الرئيسية جيوباً ريفية للماليزين ، وهؤلاء يتوحدون في فكرة قومية خاصة أن كوالالمبور كانت العاصمة الوطنية لماليزيا ، على الرغم من أن عدد السكان الصينيين يفوق عدد الماليزين في المدينة .

وبنظرة عابرة إلى مدينة جاكرتا ومانيلا نجد أن المتنزهات والحدائق الصغيرة تكشف عن اختلافات وتنوع الثقافات العرقية فيها كما تعبر عنها أشكال العمارة المختلفة ، والواقع أن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، بل يبدو بشكل واضح أيضاً في أنواع الأطعمة والفنون ، والحرف اليدوية والملابس والفولكلور الشعبى . والشئ الملاحظ في مدينة سنغافورة وجود شارع يسكنه العرب ، كما تبدو العاصمة مانيلا كما لو أنها قرية مسلمة . وفي كل من بانكوك ، ومانيلا ، وجاكرتا ، وسيدنى ، ويوكوهاما ، توجد أحياء متميزة بخصائص واضحة ، تعد بمثابة مناطق صينية صغيرة ، أما عاصمة الصين القديمة شنغهاى Chang'an التى تسمى حالياً اكسيهان Xihan التى تجاوز سكانها المليون أثناء حكم أسرة ملوك تانج عام ٧٠٠ ميلادية ، فلا تزال تضم مجتمعاً نشطاً من المسلمين يقيمون حول أحد المساجد القديمة ، أما العاصمة الحالية بكين فتضم مناطق محددة نقطنها أقليات ثقافية متباينة تتمركز حول المعابد أو المساجد أو حول الرموز العرقية والثقافية الأخرى لهذه الأقليات .

ويشير ابروديكو أ. لاكويان Aprodicio A Laquian مدير مركز المستوطنات البشرية بجامعة كولمبيا إلى أن معظم المدن الكبرى بدول آسيا تحظى بالتنوع العرقي والتعددية الثقافية وتشجع عليه ، وهو

ينظر إلى هذا التشجيع على نحو إيجابى يتعلق بالنمو الاقتصادي والمشاركة السياسية ، والتوافق الاجتماعي ، ومن ثم إزدهار السياحة ، ومن خلال هذا التصور يصبح السؤال هل تغير مدن آسيا دليلاً على صدق مقولة أرسطو " إن جو المدينة يساعد على أن يجعل الإنسان حراً، وإن العمران الحضرى هو أكبر عوامل تذويب الفوارق والاختلافات الثقافية وتحقيق التكامل بينها " .

الواقع أن الإجابة على هذا السؤال نجده ينقسم إلى اتجاهين : الأول يؤيده ، والثانى يعارضه .

الاتجاه الأول : نجد " لاكويان Laquian " يستشهد بمثال على مدينة مانيلا التى لعبت دوراً قيادياً في بناء الأمة الفلبينية وأن التحديث فيها كان له تأثيره على الحياة الحضرية أدى دوراً رئيسياً في انحساره وضعف التمسك بالهويات العرقية التى حاولت مثل هذه الدولة التى تتألف من أكثر من سبعة آلاف جزيرة ، ويتحدث أهلها ستة وسبعين لهجة ولغة تعبر عن تأكيد وحدتها الوطنية ، وبالرغم من الفروق التقليدية التى ذكرها " تونيز Toennies " بين المصلحة العامة Germeintschaft والمصلحة الخاصة بهذه الجماعات Gesellschaft فيمكن القول إن سكان المدينة التى تمثل في إعادة البناء الاقتصادي والتخصصى في الأعمال ، والتجارة والاقتصاد ، والتغيرات في البناء السكانى ، والتعليم ومحو الأمية ، والتنشئة السياسية ونمو الاتحادات المهنية والوظيفية وتغلغل وسائل الإعلام والحركة الجغرافية، قد ساعدت هذه العوامل جميعها على زيادة الاندماج السياسى والثقافي في المدن . كما أدى انتشار هذه العوامل من المدينة العاصمة إلى المدن ومناطق التجمع الأخرى في الدولة بدوره إلى تسهيل عملية بناء أنساق الأمة.

الاتجاه الثانى : فهو يرتبط باعتقاد مؤداه بأنه بالإمكان تحقيق

تنظيم وإدارة بناء الأمة متعددة الثقافات عن طريق سياسة التدخل الإيجابى وبفرض برامج إصلاحية، وكان هذا الاتجاه قد شاع في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكان يقوده أصحاب الفكر الشمولى في السيطرة على القوميات التى دخلت في نطاق الإنحاءات الاشتراكية ويبدو أن هذا الاعتقاد قد أصبح قديماً وساذجاً في هذه الأيام التى ينتشر فيها التطهير العرقي ، والحروب القبلية وأحداث الشغب العنصرية التى تكثر داخل المدن .

لقد أكد انهيار الاتحاد السوفيتى وانتهاء سيطرته على أوربا الشرقية أن مشاعر العداء العرقي الأصلية الدفينة يمكن أن تؤدى إلى اندلاع أحداث العنف داخل المدن، حتى ولو بعد مرور عشرات السنين من فرض السلام بالقوة ، وهذا ما حدث في البوسنة ، كرواتيا الصرب ، كوسوفو ، كذلك فإن استقلال دول أفريقيا مثل (رواندى ، بورندى ، جنوب أفريقيا) عن الحكم الاستعمارى قد كشف عن نفس الاتجاه والفكر الذى يفجر من جديد مظاهر العداء القديم ، وحتى في مدن أمريكا الشمالية مثل لوس أنجلوس ، ونيويورك ، ظلت أحداث العنف والشغب التى اندلعت بسبب المشاكل العرقية تثير التوتر والقلق لفترات طويلة .

ومن هنا يتضح أنه لم تقدر بعد قدرة المدن على نشر الحضارة والمدنية كما ينبغى، بل أعطيت أكثر من قدرها ، وعلى الرغم من الاتجاه الحالى نحو العولمة وانتشار فكرة الثقافة العالمية ، التى تنطوى على أعلى درجات الحضرية وإشاعة التجانس فإن الهويات العرقية والصراعات الناتجة عنها ، من الممكن أن تطفو فجأة في كثير من المدن وتؤدى إلى العديد من أشكال العنف .

إن التصور النظرى للمفكرين في بناء مجتمع وطنى يخلو من العرقية والعنصرية هو تصور طوبائى ، وعلى حد قول " بومان Bauman " فإن الوطنية هي عبقرية المفكرين ، بينما العنصرية هي

وطنيـة الجمـاهير ، ومـن هنـا نجـد أن الصـفوة الـذين يقـرون قيـام الدولـة القومية يحـاولون تـذويب الهويـات العرقيـة ، بينمـا تعـد الجماهير المتعلقـة بجذورها والتشبث بالعلاقات الأصلية التى تربطهم وتجمع بينهم ، وكان من أبرز هذه الصور هو التكتلات في سكن الأحياء ، وانعكاس هـذا الشـكل في الضغوط السياسية وتوجيه الانتخابات لمصالحهم .

هذا من ناحيـة ، ومن ناحية أخرى أصبح التمسك باللهجات العرقيـة تأكيداً بقوميتها وهويتها الذاتية ورمزاً لافتخارها ، وفي ضوء ذلـك أصـدر عـدد مـن الـدول الأسـيوية قـرارات بإتبـاع سياسـات اسـتخدام لغـة قوميـة واحدة رغم وجود أقليات عرقيـة ضمـن سـكانها ، ففـي تايلانـد مـثلاً تعـد لغة التاى المركزية Central Thai هي اللغـة الرسميـة المشتركة ، في الإدارة العامـة ، ووسـائل الإعـلام ، والـتعلم ، رغـم وجـود أقليـات عرقيـة كثيرة من الصينيين ، وفي ماليزيا ، حيث يسيطر الماليزيون سياسـياً علـى تقاليد الـبلاد ، فضـلاً عـن أنهـم يشـكلون الغالبيـة العرقيـة — إذ يبلـغ عـدد الصينيين ثلث عدد السكان - فقد اعتمدت على اللغة الماليزية أو لغة سكان الـبلاد الأصليين التـى تسـمى بوميبـوترا Buimiputra لتكـون اللغـة الواحدة للحكومة وللإدارة العامة والتعليم ، ولم تبدى الحكومة الماليزيـة أى اهتمـام باللغـة الإنجليزيـة رغـم اسـتخدامها علـى نطـاق واسـع بـين رجـال الاقتصاد والثقافة .

وفي الفلـبين حيـث تم الاعـتراف بالشـكل الرسمـى للغـة الدولـة هـي الفلبينو Filipeno أو التماجالوج كلغـة قوميـة ، فلـم يكـن مـن السـهل بمكـان اسـتخدام . الجماعـات العرقيـة الأخـرى - التـى قاومـت اعتمـاد لغـة الصفوة كلغة قومية لهذه اللغة - لأن أصولها ترجع إلى مـانيلا ، أمـا الهنـد فقد واجهت مشكلات مماثلة حيث قوبـل اسـتخدام لغـة الهنـدى Hindi كلغـة رسميـة بمقاومـة شـديدة مـن جانـب الجماعـات العرقيـة الأخـرى ،

نظراً لأن اللغة التى يتحدث بها حوالى ثلث المواطنين الهنود هي لغة الشمال الأرية ، فقد قاومتها الجماعات الأخرى ، خاصة أهل وسكان ومناطق الجنوب وهم الدرافيدا ، ونتج عن ذلك أنه على الرغم من أن لغة الهند باقية كلغة أساسية وشرعية ، فقد أقر الدستور أيضاً اللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة الرسمية المشتركة(a Quuian:P. 277).

خلاصة القول : إن تفاعل الحضارات والثقافات هي في واقعها تاريخ إنسانى ، تعبر عن تعدد ثقافات الشعوب . فلكل شعب ثقافته المتميزة التى يستند فيها على أصوله التاريخية وعقيدته الدينية وتركيباته اللغوية .

إن الصراع بين الثقافات (دينية أم عرقية) لا يبدأ ولا يستمر إلا حينما تسعى دوائر المصالح استغلال تباين الثقافات ، وإثارة الرواسب التاريخية للتصادم بينها . ورغم أن العلاقات الحقيقية بين الثقافات المختلفة كانت دائماً ذات وجهين ، وجه صراعى تصادمى . ووجه آخر تفاعلى سلمى ، فما زالت هذه الحقيقة قائمة .

إن وضع ملامح للمجتمع الأسيوى في صورة عابرة لحضارته وثقافته لا تعنى ملامح لشخصية جماعية بقدر ما هي ملامح لثقافات متعددة ، ومتنوعة، تختلف باختلاف المكان والزمان .

والواقع من سيناريو الأحداث التى تبدو في أشكال الصراعات في بلدان آسيا ومدنها ، ما زالت تحركها الثقافة الشائعة عن العرقيات والدين ، وهما من الأدوات التى تستغل في إدارة الصراعات ، والأزمات على المستوى المحلي والعالمي .

الفصل التاسع

الشخصية في الثقافة

الشخصية في الثقافة

ما زال تاريخ وموضوع الشخصية في الثقافات من القضايا التى تلح على الفكر الإنسانى ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية .

والمصطلح في وضعه الأكاديمي يقع على الحدود البينية بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس ، في تناول طرق تأثير الإنسان في الثقافة وتأثره بها ولقد تشعبت دراسات علم النفس في ميادين علم النفس الثقافي وعلم النفس الشعبى وعلم النفس السلالى ، ويطلق على مجالات هذه الدراسة دراسات الشخصية في الثقافة على اعتبار أن الشخصية جزء من الثقافة .

وقد دخلت دراسات الشخصية ميدان علم الفولكلور وكان " أريكسون " من بين من أمدوا أهميتها بالنسبة لدراسات الحياة الشعبية ، ويمكننا إدراك الأهمية العامة لدراسات الشخصية من خلال العبارة التى أطلقها عالم الاجتماع الأمريكى " باروسونز Parsons " والتى مؤداها أن الثقافة يجب أن تفهم مؤسساتها في صورة أنساق اجتماعية ذاتها Internalized في صورة أنساق الشخصية ، ويعد مفهوم الشخصية ذا أهمية أساسية بالنسبة لدراسات الشخصية ومفهوم الشخصية القومية (إيكه : ص ١٩٣) .

ويذهب " سوركين " إلى مفهوم الشخصية هي جزء من تفاعل ثقافي واجتماعى له صفة القدم والشمولية عند الجماعات الإنسانية ، وينطوى هذا المفهوم على ثلاثة مكونات ترتبط ترابطاً وثيقاً هي :

١- الشخصية باعتبارها موضوع التفاعل .

٢-المجتمع باعتباره مجموع الشخصيات المتفاعلة .

٣-الثقافة باعتبارها مجموع المعانى والقيم والمعايير الموجودة لدى الشخصيات المتفاعلة ، وباعتبارها كذلك مجموع الوسائل التى تنشئ هذه

المعانى ، وتجعلها اجتماعية وتقوم بتوصيلها (تيماشيف : ص ٣٥٤) .

ونستطيع القول بشئ من التبسيط أن الشخصية هي صورة الإنسان الكاملة و هي تعد مفهوماً لدراسة الإنسان ، وتحديداً لصفته الطبيعية والاجتماعية .

وفي ضوء هذا الشعور يتحدد بناء الشخصية في اربعة جوانب على النحو التالي :

١- **نموذج السلوك** : ويعد ذلك الجانب الظاهرى للشخصية الذى يعبر المرء فيه عن خصائص شخصيته الميزة ، وهذا الجانب محسوس وخارجى ويتضمن بصورة أساسية نموذج سلوك الإنسان في ظل الأحوال المختلفة ، ويحكم الناس على شخصية الإنسان ويقيمونها حسب نموذج التصرفات الخارجية له ، ولذلك يجسد هذا الجانب ملامح الشخصية .

٢- **الاتجاه** : ويشير إلى الخصائص الإيجابية لسلوك الإنسان وتصرفاته تجاه البيئة الاجتماعية ، ويمكن تقسيم ذلك الاتجاه إلى مستويين هما ، الأول : الذى يقرر إيجابية الإنسان ويشتمل على الاحتياجات والدوافع والاهتمامات وغيرها ، الثانى : ويقرر اتجاه الوعى والميول لأنشطة الإنسان ويشمل المثل العليا ، والعقيدة الثقافية ، ووجهة النظر إلى العالم وغيرها ، ويقرر ذلك الاتجاه سلوك وإيجابية الإنسان وقوة الاختيار لديه ، ويجعل الناس ينظمون سلوكهم الذاتى من خلال السلوكيات المختلفة والإيجابية ذات الدرجات المتباينة ، ويتمتعون بالهدف والاختيار لممارسة رد الفعل إزاء الحقيقة الموضوعية .

٣- **الخصائص النفسية** : وتشمل ثلاث نقاط هي : القدرة ، والمزاج ، والطبع ، و هي أسلوب لدمج خصائص الإنسان النفسية بمميزاته الخاصة فبالنسبة للقدرة فهي تعد الملامح الكامنة لإنجاز نوع ما من النشاط ، أما

المـزاج فهـو مجموعـة أنشـطة الإنسـان النفسـية وسـرعتها واسـتقرارها ومرونتها واتجاهها وغيرها من العوامل الأخرى ، نأتى بعد ذلك إلى النقطة حـول الطبـع وهـو يتمثـل في المميـزات المستقرة التـى يجسـدها الإنسـان في التعامل مع الأشياء أسلوب التصرف .

وحينما ننظر إلى أبعاد النقاط السابقة و هـي القـدرة والمزاج والطبـع نجدها مع غيرها بمنزلة العوامل المستقرة إلى حد ما داخل بناء الشخصية ، وفي نفس الوقـت تعبر عـن الأنشطة النفسية والنموذجيـة والسلوك لـدى الإنسان .

٤- **الوعى الذاتي** : وهو جانب التكيـف الـذاتى للشخصية ويشمل المعرفـة الذاتية ، والتقييم الذاتى ، والمراقبة الذاتية وغيرهـا . ويتسـم الـوعى الـذاتى بالمميزات العقلانية التى تتبوأ مكانة أعلى داخل بناء الشخصية .

في ضـوء الاعتبـارات السـابقة يمكـن أن نعتـبر نمـوذج السـلوك بمثابـة البنـاء الظاهرى للشخصية ، أما الاتجاه والخصائص النفسية والـوعى الـذاتى فيمكن اعتبارها البناء المستتر العميق للشخصية .

ومع كـل ذلـك يمكـن القـول أن بنـاء الشخصية الظاهرة أو المسـتترة بمثابة وحدة كاملة وشاملة تربطهما علاقة تفاعل متبادلة .

والواقع أن تفسير معالم بنـاء الشخصية يعـد نوعـاً مـن التجريـد لهـا ، ويمكن اعتبار هـذا البنـاء لـدى السواد الأعظـم مـن البشـر متشابهاً ، ولكـن هناك اختلافات بين كل مـن توزيـع وتنظيم بنـاء الشخصية لـدى كـل إنسان على حده، ومن ثم تكونت نماذج الشخصيات المتباينـة لـدى العديـد من البشر ، وترتبط هذه الاختلافات بطبيعة وجودها في البيئـات الثقافيـة الاجتماعية المتباينـة .

أمـا بالنسـبة للبيئـة الاجتماعيـة المتشـابهة فيبـدو التبـاين بـين الشخصيات الفرديـة في النـاتج الثقـافي خاصة أن الثقافـة الفرديـة تمـتص مـن بيئتها نظم القيم والمعايير ودلالة المعنى ، وهذا مـا يـنعكس علـى الشخصـية

الذاتية نتيجة التأثير الثقافي ، وفي ضوء هذا التأثير تتجسد الأسالسي الذاتية للمشاعر والأحاسيس وأسلوب التفكير ، وطريقة السلوك وأسلوب مواجهة المشاكل والتحديات ، ومن هنا جاءت الاهتمامات الأكاديمية بالعلاقة بين الثقافة الاجتماعية ونمو الشخصية الإنسانية (ووين: ص ٢٤١ — ٢٤٢) .

الواقع أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية والثقافة الاجتماعية لم تكن موضع اهتمام علماء الأنثروبولوجيا إلى عهد قريب ، فقد كان محور اهتمامهم الأسس المشتركة للثقافات بين الشعوب البدائية ، وكانوا يعتمدون في ابحاثهم على الظواهر الجماعية للمجتمعات والثقافات ، وكانوا يعتبرون الفرد كما لو كان محدد وحدة ناقلة للثقافة ، أو حلقة في سلسلة من الوحدات المتماثلة وأصبح السؤال الذى يبحث عن إجابة كيف أصبح الفرد ناقلاً للثقافة بل وكيف أصبحت جزءاً من شخصية ومهما يكن من امر ، فإن أهمية هذه المشكلات أخذت على مر الأيام تزداد وضوحاً ، وذلك بقناعة هؤلاء العلماء بالظواهر الثقافية ، ومن ثم استند هؤلاء في تفسيراتهم إلى مناهج علماء النفس المحيطين بدراسة الشخصية ، ويلاحظ أن سيكولوجية الشخصية سارت في خط تطورى يكاد يكون متماثلاً مع تطور اساليب الأنثروبولوجيا نحو دراسة الظواهر الثقافية في مجتمعنا المعاصر . ومع أن علماء النفس سرعان ما ادركوا اهمية البيئة في تشكيل الشخصية ، فإن فائدتها في البدء استندت على تفسير الفروق الفردية ، وأغفل هؤلاء التنشئة الاجتماعية والخبرات المشتركة ، ثم تبين لهؤلاء العلماء أن معايير الشخصية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، مما اضطرهم إلى الاستعانة بالأنثروبولوجيا لتنظيم المادة الثقافية عند الشعوب ، والواقع أنها كانت أكثر فروع العلوم الإنسانية تأثيراً على البحث في مجالات شخصية الجماعة ، خاصة تلك التى استمدت تصوراتها من نتائج أعمال تايلور ، ومورجان ، وفريزر .

كما اختار " انكلز " و " ليفشون " الأعمال الأنثروبولوجية عند "

دوب بندكت " لتكون علامة البداية على طريق تطور البحث في مجال شخصية الجماعة ، واختار من بين دراسات " روت بندكث " كتابها المعنون " أنماط من الحضارة " ليكون دون غيره من دراستها مؤشراً محدداً على بداية تلك المرحلة .

لقد شهر مجال الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة اتجاهاً جديداً تمثل على المستوى النظرى في انتشار الوظيفية ، وعلى المستوى العملى في الإقبال على الدراسات الميدانية .

لقد فرضت الوظيفية ضمن ما فرضته على الأنثروبولوجيين حتمية البحث عن تفسير أو معنى لما يلحظون من تنوع في عادات وتقاليد بل وتنظيمات اجتماعية لدى القبائل البدائية التى يدرسونها ، ولم يكن أمامهم إلا علم النفس يولون وجوههم صوبه بحثاً عن تلك التفسيرات ، وبالفعل وجدوا بغيتهم في نظريات الشخصية بعامة ، وأفكار التحليل النفسى على وجه الخصوص . وصاحب نظرية الشخصية يهتم بالدوافع الأساسية التى تحرك سلوك الإنسان، فضلاً عن أن واحدة من أكبر السمات المميزة لنظرية الشخصية في وظيفتها هي بوصفها نظرية تكاملية (حفنى : ص ٢٢)

وهذا ما يبدو حينما تساند علم النفس والأنثروبولوجيا والاجتماع في دراسة الشخصية والمجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو محصلة أفراده في الزمان والمكان .

الواقع إذا استطعنا فهم مسار التاريخ لأى مجتمع نجد أن محصلة المجتمع هو أفراده ، ومن الممكن فهم نماذج منها طبقاً لظروف البيئة الطبيعية والمجتمعية التى تفاعلوا معها ، وإن كان الأمر كذلك فإن شخصية أى جماعة في مجتمع ، أو المجتمع نفسه ، هي من صنع تاريخه ، و هي صناعة المواطنة التى صاغتها أساليب التربية القيمية والعقائدية في مؤسسات تحافظ عليها في تعاقب الأجيال .

بداية لابد أن نتطرق إلى مفهوم الشخصية ، والتربية باعتبارهما متغيرين أساسيين في ثقافة الشعوب البدائية والمتحضرة على حد سواء .

فالشخصية كما يعرفها " بيسانز Bisans " هي تنظيم يقوم على عادات الشخص وسماته وتنبثق من خلال العوامل البيولوجية والثقافية ، ويعنى بالتنظيم تكامل العادات والاتجاهات والسمات ، ويقصد بالعادات الطرق الدائمة نسبياً التى يسير عليها الفرد في سلوكه ، والاتجاهات هي الميول التى تظهر في الأفعال الموجهة نحو قيم معينة كالأشخاص أو الأفكار أو الأشياء أو النظم الاجتماعية اما عند " جرين Green " فينظر إليها على أنها التنظيم الدينامى الذى بدونه توضيح الشخصية فهو يؤكد أن الإنسان يصبح شخصاً نتيجة للمؤثرات الاجتماعية التى تؤثر في كيانه الفسيولوجى والعصبى ، ولابد لكى يصبح شخصاً أن يكسب اللغة في التفكير بجانب اكتساب اغراضه وقيمه ، وعلى هذا لا تقتصر الشخصية على ما يميز الشخص ، بل تشتمل ايضاً على الشخص اى ما هو مشترك ، أو يشارك فيه مع الآخرين ، ومن ثم تصبح شخصية الجماعة ، هي مجمل تلك الخصائص المستمرة نسبياً التى يمكن فهمها تفسيرياً وتنبؤياً للنشاط الظاهرة لأعضاء جماعة ما ، في ضوء الزمان والمكان (عوض : ص ٢٢٤) .

وطالما أننا نتحدث عن الشخصية الجماعية ، فإن ذلك يعنى أننا نقترب من الشخصية القومية ، وهو محور هذا الفصل واهتمامه ، إن النظرة إلى مفهوم القومية ، يعنى التكتل والتماسك من أجل تحقيق الكيان القومى ، وينظر بعض مؤرخى الغرب على أن هذا المصطلح من مستحدثات العصر ، تأصلت جذوره منذ أحداث الثورة الفرنسية ، وتبلورت ملامحه في البيئة الأوربية ، ومنها انتشرت إلى أفكار مجتمعات أخرى من العالم فيما بعد .

الواقع أن النظرة القومية لدلالة المعانى تتنافي مع واقع الزمان والمكان ، والدليل على ذلك إن شعب مصر حقق فكرة التماسك الاجتماعي ، والتكتل القومى منذ آلاف السنين قبل الميلاد ، فحينما يرتفع الستار عن التاريخ المصرى - كما يقول المؤرخ " توينبى A. Toynbee " نجد أن أول عملفي بناء القومية كان هو توحيد مصر السفلى مع مصر العليافي مملكة متحدة تتكون منهما معاً ، فهي التى استمرتفي الواقع كوحدة سياسية واحدة (يوسف: ص ٢٤) ، ولها مقوماتها الثقافية التى تنفرد بها على ما في الحضارات .

نعود للسؤال مرة أخرى في ضوء الاعتبارات السابقة ، هل يعنى استمرار القومية المصرية تاريخياً يرتبط بنمط ثقافي معين ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد أن نشير أولاً إلى المكان وظروف الزمان والعقيدية الدينية ، والتنشئة القيمية ، والمحكات الثقافية ، وفي تصورى أن هذه العوامل في تفاعلها يمكن أن تشكل صورة الشخصية الاجتماعية في أى مجتمع .

المكان : هو مصر ، أرض السلام ، ووداى الرخاء . حتى أن المصريين القدماء فتنوا بواديهم الأخضر وسموه أكثر من اسم ، فهو أى مصر عندهم (كيمه) . أو سمراء ، أو (تاكيمه) أى الخمرية ، وتاوى أى الأرضين ، (وايدبوى) أى الضفتين، ولم يكتفوا بهذا كله بل أضفوا عليها من ولعهم صفات شاعرية وقدسية فقالوا (إيره رع) أى عين الشمس ، أو عين رب الشمس وقالوا (وجاه نثرو) أى عين رب الأرباب ، و (أترتى) أى ذات المحرابين ، و (باقة) أى الزيتونة فهي خضراء دائماً .

أما جيرانهم من كنعانيين وأشوريين ، وفينقيين وبابليين فكانوا يسمونها مصرى ، ومشرى ، ومصرم ، ومصرايم (فؤاد : ص ٢٥٥) .

وفي الكتاب المقدس وتراث علماء المسيحية الأوائل ورد اسم مصر ومشتقاته في الكتاب المقدس أكثر من مائة مرة ، وتبدو أن ما اشتهرت به

مصر من قيم الحكماء، أنها أسهمت في تشكيل شخصية النبى موسى عليه السلام ، وذلك حسب شهادة العهد الجديد في سفر الأعمال (فتهذب موسى بكل حكمة المصريين) ، وكان مقتدراً في الأقوال والأعمال (حنين) . *

أما أن أكرمها القرآن الكريم بذكرها فيطلق " الكندى " على ذلك بقوله" لا يعلم بلد في أقطار لا أرض أتى الله عليه في القرآن بمثل هذا الثناء ولا وصفه بمثل هذا الوصف ، ولا شهد له بالكرم غيره ، أجل ، فلقد كانت مصر فعلاً في تاريخ كل دين ، على أرضها كلم الله موسى وبعثه لهداية العالمية ، وأقبل عليها يسوع في المهد وكانت به أسبق المؤمنين ، ثم صارت من بعد حصن الإسلام ومعقلة الحصين " (يوسف : ص ١١) .

الواقع أن فكرة المكان ما زالت تلعب دوراً هاماً في المعتقدات الدينية والشعور الإنسانى بتأثيرها ، والدلالات المختلفة في ممارستها .

العقيدة الدينية : و هي تعنى الإيمان بحقيقة معينة إيماناً قطعياً لا يقبل الشك أو الجدل ، وبمعنى آخر هي الحكم الذى لا يقبل الشك فيه " عند معتقده ومع ذلك فإن العقيدة هي ما يؤمن به الإنسان ويقتنع به . وقد تكون هذه العقيدة دينية أو دنيوية ، مبنية على العقل والمنطق وقد تكون بعيداً عن كليهما . المهم أنها توجه حياة الإنسان وسلوكه بما يتفق معها (عبود :ص ١٧ - ١٨) .

أما الدين فهو نظام سلوكى يقوم على معتقدات تمثل العلاقات الخلقية المثلى بين الناس وبينهم وبين ما يعبدون . ويحتوى في أغلب الأحوال على احتفالات وشعائر وطقوس وعبارات مقدسة . والدين موجود في كل حضارة رغم اختلافه من واحدة لأخرى عقيدة وتطبيقاً . ويساعد الدين من يعتنقه على تفسير الأحداث المعقدة والتى تبدو بصورة ظاهرية غير قابلة للتفسير ، ويجسد فكرة القوة فيما وراء الطبيعة

---

* هو الأب حنين أثناسيوس من رجال الدين بالكنيسة المصرية باليونان .

، ويستعمل الدين الاحتفالات والطقوس والعبادات والقيود الدينية ليضمن الاتصال بقوى ما وراء الطبيعة عن طريق أفراد يعتقد أن لهم قدراً على ذلك الاتصال . ولأن الدين تعبير رمزى عن النظام الاجتماعي الذى يعيش فيه أفراد المجموعة التى تدين به فإنه يخلق بينهم تماسكاً أقوى . ويقدم لهم مجالاً أوسع للاتصال الاجتماعي ويخلق الدين كذلك نظاماً من السلطة يمكن الفرد أن يميز بواسطته بين الصحيح من أعماله والخطأ منه ، ويأخذ الدين في الشعوب البدائية أشكالاً مختلفة ، فمن تلك الشعوب من يعبد إلهاً واحداً ومنها ما يعبد عدة آلهة وهناك شعوب تعبد أجدادها وأخرى يقوم دينها على الطوطمية (Clyde : P. 147).

وحينما ننتقل من الشعوب البدائية إلى الشعوب التى شهدت تطوراً حضارياً ، استطاعت العقيدة الدينية أن تشكل هويتها الثقافية ، نجد أن الحضارة المصرية ، تشكلت فيها العقيدة الدينية بعبادة الكواكب التى كان بين أقدمها موضوعا عبادة القمر وعبادة الشمس التى كانت تعبد أحياناً على أنها الإله الأعظم أو " رع " ، وكان ينظر إلى الشمس أو " رع " على أنها هي الأب الذى أخصب الأرض الأم بأشعته المحملة بالحرارة والضوء ، كما كانت الشمس تصور أسطورة العجل المقدس الذى يولد كل يوم مولداً جديداً عند الفجر ، ويعبر الماء في قارب سماوى ثم ينزل مع الغروب ، وأول أطفال ولدوا على هذا العالم إنما كانوا أولاداً مباشرين لرع أو الشمس التى هي سر حياة هذا العالم وما به من نباتات وحيوانات ، ولأن الجميع يعيشون بأشعتها وضوئها التى هي مصدر الطاقة في كافة نواحى الإنسانية الحيوية ، فلم يكن ثمة إنسان أو حيوان أو نبات موجود عند حدوث أول شروق للإله الشمس الذى عندما بدأ يشرق ملأ الأرض بالموجودات نباتات كانت أو حيوانات أو بشر ، وكان المصريون الشعبيون يعتقدون أن الإنسان الأول أو أول موجودات ولدت إنما كانت حرة لا تعرف الشر ، ثم حدث بعد ذلك أن تطرق الشر إلى نفوسهم مما أدى إلى

غضب الإله عليهم ومن ثم أنزل عليهم سخطه الذى أدى إلى الفضاء على جزء كبير من الجنس البشرى ، وإذا كان هذا هو المعتقد الشعبى فإن الطبقة المثقفة من المصريين كانت تناقش هذا الاعتقاد ونتساءل عما إذا كان أفراد الإنسان الأول قد عاشوا كالحيوانات بلا لغة أو أى فن للحياة البشرية ، وعما إذا كانت هذه الفنون قد نتجت عن الحياة الإنسانية الاجتماعية ، ومن الطريف أن المصريين قد ناقشوا هذه المسائل منذ أكثر من خمسة آلاف سنة . على حين أن البحث العلمي لم يهتم بها إلا بعد أن نشأت الدراسات الأنثروبولوجية وتطورت في القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولقد عبد المصريون في جهات شتى من أرض مصر - حيث كان لكل منطقة بل لكل حوض Nome ونوع خاص من الآلهة - كالنخل الذى كان يظل أواسط الصحراء ، والينابيع التى كانت تمدهم بالماء ، والأراضى المنبتة وسط الأراضى القاحلة لأنهم كانوا يجدون منها أمكنة للراحة والترويح ، وكذلك شجر الجميز الذى كان يبهرهم بأعجوبة نموه وسط الرمال .. مثل هذه الأشياء كانت محل تقديس وعبادة وكان يقدم لها القرابين والنذور من الخيار والعنب والتين ، وإلى جانب ذلك وجدت حيوانات لا حصر لها كانت محل تقديس عبادة ، وكانت تختلف من حوض أو إقليم لحوض أو إقليم آخر ، ومن تلك الحيوانات الثور والتمساح والصقر والبقرة والأوزة والكبش والقطة والكلب والكتكوت والثعبان .. إلخ .

ولقد حدث أخيراً أن تحولت الآلهة إلى أناس أو تحول الناس إلى آلهة فأصبحت الآلهة مجرد رجال أو نساء مزودين بصفات مقدسة ومميزات روحية نجعلهم يصلون إلى درجة تقديس الناس لهم ، وهؤلاء الآلهة يجرى عليهم ما يجرى على الناس الآخرين ، فهم يجوعون ويأكلون ويعطشون ويشربون ، ويحبون ويتزوجون، ويكرهون ويقتلون ، ثم يشبون ويموتون

... إلخ ، واهم هذه الآلهة أوزيريس Osiers وهو إله النيل المبارك الذى كان يحتفل كل عام بموته ثم بعثه وهكذا ، وإذا كان لأوزيريس هذا الأثر الطيب فإن ثمة إلهاً شريراً وهو ست Sit ، وهو إله الجفاف الذى يؤدى إلى القضاء على النباتات عن طريق العطش لأن له شهيقاً وزفيراً ناريين يستطيعان القضاء على كل مظهر للحياة ، ولذلك تقوم المعركة بين أوزيريس وست ، ويحدث أن ينتصر ست على النيل أو أوزيريس النيل فينتشر الجفاف في أرض مصر وتهلك المزروعات والحيوانات والناس بالموت عطشاً وجوعاً وبذلك يستولى ست على عرش " أوزيريس " ولكن ما إن تم له الانتصار حتى يأتى حورس Hours وهو ابن أوزيريس التى حملت به ايزيس بأعجوبة ومعجزة وهو منسوب إلى أوزيريس ، وتقوم المعركة بين حورس وست وتنتهي بانتصار حورس على ست وينفيه هذا الأخير خارج الحدود ، وحدث بعد ذلك أن عاد أوزيريس إلى الحياة بفضل حرارة حب إيزيس له ، وعطفها عليه ، وأقام العدل بين الناس ، وقضى على ما كان على الأرض من شرور ، وأنشأ الحضارة والتمدن الإنسانيين ، ثم صعد إلى السماء لكى يحكم هناك كإله لذلك العالم الآخر ، أما عن " إيزيس " فإنها تمثل عند المصريين الآلهة الأم ، أو الأم الكبرى ، ولقد كانت في الوقت نفسه الأخت المخلصة لأوزيريس والزوجة المحبوبة منه ، كما كانت عند المصريين أقدر من الإله " أوزيريس " ، حيث استطاعت أن تقهر الموت عن طريق حبها له ، كما كانت تمثل أرض مصر الخصبة التى يرويها " أوزيريس " النيل بمائة فتنبت النباتات والأشجار ، وفي نفس الوقت تعد رمزاً لتلك القوة الجبارة الخفية التى تجعل الأرض تنتج هذه الأشجار والنباتات ، كما كانت رمزاً للحب الذى يكنه كل موجود من الوجود للأم التى أوجدته ، ولهذا العطف الأمى الذى يؤدى بكل ما ينشأ جديداً في الوجود إلى التطور والتقدم والنضوج ومن خلال هذه المعانى

أصبحت " إيزيس " تمثل آلهة الأرض والخصوبة والنباتات والحبوب ، لقد أصبح العلماء ينظرون إلى الدور الذى لعبته في مصر تتشابه إلى حد كبير بدور كل من كيبللا Cyblel في آسيا الصغرى وديميتر Demeter في اليونان ، وسيرز Ceres (إله الحب) عند الرومان ، إلا أن ما يميز دور إيزيس عن غيرها هو الأسطورة حول نشأتها وفضلها في تخصيب الأراضى بل وفي ابتداع الزراعة فمن ذلك مثلاً أنها كانت أول شخص يكتشف نباتات القمح والشعير الوحشية وفائدتها في التغذية الإنسانية والحيوانية ثم استنباتهما وزراعتها ، وكانت أول شخص يسر بهذا الاكتشاف إلى أوزيريس (الرجل) ، لقد كانت إيزيس * المعبود المحبوب من المصريين ، الذين كانوا يحتفلون بعيد إحيائها وبعثها كل عام في منتصف الشتاء ، في ميعاد يطابق ميعاد إحياء الشمس (أو إعادة ميلادها) أو مولدها من جديد وذلك في الأيام الأخيرة من ديسمبر وتظهر " إيزيس " سواء في الأساطير او في النقوش على جدران المعابد أوفي التماثيل و هي ترضع طفلها حورس (إله الشمس) الذى حملت به بمعجزة وأعجوبة ، ترضعه وهو موضوع في مزود .

وحينما ننظر إلى الآلهة التى سادت مصر القديمة بشكل عام نجدها اتخذت من الثالوث رمزاً لعبادتها . ففي طيبة (داست) و هي العاصمة الرئيسية للبلاد كمصر الدولة الحديثة ، ويبدو فيها الثالوث : أمون رع ، والإله أمونت (الأم) والإله خونو (الابن) أما عن الثالث الذى عبد في مدينة منف عبر عصورها الزاهرة فكان " الإله الخالق " وزوجته " سخمنت " والتى تظهر على هيئة لبوة ، وابنها " بتاح سوكر " رب جبانة منف العظيمة سقارة وإلى جانب هؤلاء نجد في ربوع مصر آلهة لا حصر لها

* نلاحظ أن اسم إيزيس مفضل فى تسمية الفتيات عند المسحية رمزاً للحب والإخلاص والعطاء.

(سعفان : ص ٧٨ — ٨٠) .

إن ما يهمنى هنا من أشكال عبادة الثالوث ، سؤال محورى هل ثمة علاقة بين رمزية الثالوث في عبادة المصريين القدماء ومحك الثقافة الإغريقية والرومانية الغازية ؟ والمسيحية الآمنة في معابد المصريين ؟

- الغزو الثقافي بين التأثير والتأثر :-

من المعروف عند علماء الأنثروبولوجيا الثقافية أن تفاعل الأمم بعضها مع بعض يؤدى في غالب الأحيان إلى ظاهرة التأثير والتأثر بينها ، وليس من الضرورى أن يكون التأثير والتأثر شاملين لكل ملامح وعناصر الثقافات المتفاعلة ، ولا متأثرين ومؤثرين بالدرجة نفسها ، لكل جوانب هذه الحضارات ، فقد تنتشر مثلاً ثقافة معينة انتشاراً ملموساً بين أهل حضارة ثانية بسبب الاحتكاك الحاصل بينها دون أن يتأثر فيها الجانب ال ديني كلية أو بالدرجة نفسها ، وقد يتأثر الجانب ال ديني لمجتمع ما أكثر من نظيره اللغوى ، أثناء عملية تفاعله مع ثقافة مجتمع آخر .

والملاحظ أن عملية نشر الثقافة نادراً ما تكون عملية متبادلة بالتساوى بين حضارتين أو المجموعتين المحتكتين ، إذ يبدو الطرف الذى هو في موقع الدونية أو الهامشية بمعناها العام هو الذى يميل إلى تقبل أو السماح بتسرب العناصر الثقافية من الطرف الآخر المهيمن وليس العكس .(Devos : P. 83)

وحينما نضع هذه الاعتبارات بالنسبة للحضارة المصرية نجد العكس الصحيح في ذلك ، إذ تقمص الغزاة الثقافة المصرية ، وجعلوا من العقيدة الدينية من خلال إرضاء كهنتها ، كما أن اللغة الهيروغليفية المقدسة والفنون التشكيلية ظلت باقية على جدران المعابد والمسلات والمقابر لترمز إلى جوهر العقيدة الدينية ، بل ظل الدين واللغة والفن التشكيلى يرسخون الهوية القومية المصرية التى تجاوزت تأثيرها الثقافات

الغازية ، خاصة الإغريقية والرومانية .

من أبرز الموروثات الثقافية لأى مجتمع الدين واللغة ، إن لم تكن كذلك من أهم العوامل في تحديد شخصيته ، وحينما نضع هذين المتغيرين في سياقهما التاريخي بالنسبة للحضارة الإنسانية نجد أن مصر هي الدولة الوحيدة في العالم التى غيرت لغتها وديانتها ثلاث مرات تعبيراً عن الرقائق الحضارية التى مرت بها واستوعبتها ، والمتامل لهذه الرقائق بشفافيتها وتداخلها قد رسخت هذه الحضارات والأديان واللغات فوق بعضها البعض ، ولكن آثارها مجتمعة باقية في فكر وثقافة ووجدان كل مصرى ، فقد تكلم المصريون اللغة المصرية الفرعونية القديمة لآلاف السنين ، و هي لغة واحدة ولكنهم كتبوها بأشكال مختلفة ، فكلنا نعرف الرموز الهيروغليفية المقدسة المسجلة على الآثار و هي كتابة المعابد والمقابر ، ولكن ذات اللغة كانت تكتب للكهنة والخاصة والعلماء بحروف خاصة سميت بالهيراطيقية ، ولكن عامة الشعب كانوا يكتبوا عقودهم ووثائقهم وأحجبتهم وتعاملاتهم بالحروف الديموطيقية (وقد أسماها اليونانيون كذلك من ديمو) ، (أى الشعب)، وظل الأمر على هذا النحو إلى أن دخل اليونان الإسكندرية وزاد نفوذهم الثقافي مع فتح الإسكندر للإسكندرية عام ٣٣٢ ق. م. فانبهر المصريون بالأبجدية اليونانية ، وبعد عدة قرون . دخلت المسيحية مصر في القرن الأول الميلاد فوجدها المصريون فرصة وقد اعتنقوا ديناً جديداً أن يكتبوا اللغة المصرية القديمة المنطوقة بحروف يونانية ، ولكن الأبجدية اليونانية لم تسعفهم في تحويل المنطوق المسموع إلى كلمات تتكون من حروف وتكتب لتعطى ذات النطق المسموع ، فكان أن استعادوا سبعة حروف من الكتابة الديمقراطية وأضافوها إلى الأبجدية اليونانية فكانت ولادة اللغة القبطية - نطقاً وكتابة - لغة المصريين جميعاً إلى نحو القرن العاشر أو الحادى عشر الميلادى ، ومع انتشار الإسلام تحول أغلبية المصريين إلى الدين الجديد ، واستمر قلة من المصريين

متمسكين بالديانة القديمة ، وعندما أصبحت اللغة العربية هي السائدة في القرن الثانى عشر ، اتجه أحد بطاركة الأقباط "غبريال بن تريك" ١١٣١م - ١١٤٥م ، قراراً تاريخياً أن تعم اللغة العربية كل المصريين .

وفي تصورى أن هذا القرار موجه للأقباط - على أن الأمر الجديد بالاهتمام أن المصريين استنبطوا بعض الكلمات من اللغة القبطية ، وأدخلوها إلى العربية أى مصروها أو عربوها ، وربما تكون قد انتشرت من مصر إلى باقى الدول العربية عبر العصور .

إن المعنى الحقيقى لتداخل الكلمات بين القبطية والعربية في مصر عبر مئات السنين تعنى تداخل وخلط ومزج الثقافتين و هي تعنى أن التراث الشعبى الواحد في مصر هو مزيج من الثقافة العربية الإسلامية والقبطية ذات الجذور الفرعونية التى تنفرد بها مصر (حنا : ص ١٣) ، وحينما تنتقل إلى تأثير الغزو العقائدى على مصر ، وانعكاساته على الديانة المصرية ، نجد من الملائم الرجوع أولاً إلى تاريخ غزو الإسكندر الأكبر لمصر عام ٣٣٢ ق. م فحينما أراد أن يثبت أقدام حكمه في مصر جاءت هذه المحاولة من خلال استمالة الكهنة وإرضائهم والاعتراف بالديانة المصرية وصبغ ديانته بها ، وجعلها في شكل ثالوث مقدس .

والواقع أن الديانة الجديدة نجحت في بادئ الأمر ، وفازت بعدد من الأتباع والأنصار ، ولكن هل استطاعت أن تغير من اتجاهات الشخصية المصرية حول عقيدتها الأصلية .

الحق أن المصريين عبدوا آلهة الثالوث المقدس باعتبارها آلهة مصرية ، وإن كانت في ثوب إغريقى يدينون لها بالولاء ، كما اعتنق الإغريق بالتدرج الثالوث المقدس، لأن آلهتها جاءت في سورة إغريقية ، ولما كانت العقيدة الحقيقية للمصريين ظلت مختلفة عن عقيدة الإغريق إلا أن الديانة الجديدة لم تحقق الغرض المنشود منها ، واستمر المصريون شخصيتهم المستقلة يمارسون الطقوس التى كانوا يألفونها ، كما كان

مضمونها يدعو إلى الخلاص من مغتصبي أرضهم .

الزمان : حينما انتقل حكم مصر إلى كنف الرومان اشتد اضطهادهم للكهنة المصريين . ولم يبق أمام المصريين إلا الشكوى لآلهتهم يستمدون منهم العون على الغاصب ، وهو ما تكشف عنه إحدى الوثائق عن صرخة أحد المصريين عاش في القرن الثالث ق. م يصف هول " الإغريق والرومان " الذين يحطمون كل ما هو مصرى وما هو مقدس ، وفي نفس اللحظة يعبر عن ولائه لعقيدته ولآلهته بقوله : " سيحين الوقت الذى يبدو فيه ان مصر أكرمت آلهتها طيال هذا الزمن بدافع من ورعها وتقواها ، سيترك الإله هذه الأرض ويعودون إلى سماواتهم لأن الغرباء يملأون هذه البلاد وهذه الأرض . سيحرم علينا باسم القانون ، وتحت التهديد بالعقوبات الرادعة كل عبادة ونسك ، وهكذا ستملأ القبور بالأموات في هذه الأرض المقدسة التى كانت مهداً للهياكل والمعابد . أيا مصر .. لن يبقى من كل صلاحك سوى احجار صماء لن يؤمن بها أبناؤك ولن تبقى غير الفاظ منحوتة في الصخر تحكى قصة أعمالك الصالحة " .

ومع أن الرومان هم الذين غزوا مصر إلا أن حضارة مصر ودينها استطاعا غزو الإمبراطورية الرومانية بسرعة هائلة حتى أن شحاذى طرقات روما كانوا يطلبون الصدقة إكراماً للإله إيزيس . واضطر الإمبراطور " أغسطس " إلى إصدار قانون يحرم إقامة احتفالات مصرية في ضواحيها.

المسيحية : لم يكن من المستغرب أن توجه روما عينها إلى مصر عند ظهور المسيحية وتنقل عنها العقيدة الدينية الجديدة ، فلم تنتشر المسيحية في العالم إلا بعد انتشارها في مصر واكتسابها الطابع المصرى ، حتى أنه يمكننا أن نقول أن المسيحية التى نعرفها اليوم ، هي في الواقع المسيحية التى حورت وتطورت في معابد مصر ، وهكذا أخذت عن رسوم "

إيزيس " والطفل " حورس " طريقة رسم العذراء والمسيح والطفل الذى كان أول الأمر يضع إصبعه في فمه مثل " حورس" وأخذت صورة صعود العذراء إلى السماء فوق الهلال عن صعود " إيزيس " فوق سفينة الشمس . واتخذت الصليب القبطى الأول في شكل مفتاح الحياة المصرى القديم كما أن التزويج الإل هي أصله مصرى . وكذلك تفاصيل البشارة والحمل بدون إثم وولادة وتعبد وظهور الإله في جسد بشرى وقتله وقيامه من الموت توحد كلها في قصة " أوزيريس . والفداء أصله مصرى فالآلهة الأربعة : استى ، وحابى ، و " داموتف " ثم " سنوف " الذين كانوا يتوسطون روح الميت ويدافعون عنه كانوا يقدمون أنفسهم أيضاً فداءاً للميت والاعتراف بالخطايا ، وهو ما ابتدعه الملك " أماريس " آخر ملوك الأسرة " ٢٦ " وكان واجباً على كل فرد كل سنة .. إلخ (وورث : ص ٦٦ - ٦٧) .

لقد بلغ من شهرة المسيحية المصرية أن طلبت كنائس القسطنطينية في القرن الرابع أيضاً بعض عظام الشهداء المصريين لتوضع بها . وحينما وصلت هذه الرفات وقف أسقف القسطنطينية " كريستوسوم " يقول : أشكر الله لأن مصر التى ارسلت قمحها لتطعم جيرانها الجوعى ، أمكنها ان ترسل لهم أيضاً عدداً كبيراً من الشهداء لتطهر كنائسهم .

لقد بدأ الصراع بين الإسكندرية والقسطنطينية حينما صارت عاصمة الإمبراطورية الشرقية حول القيادة الدينية ، وانضمت الكنيسة الإغريقية القسطنطينية والكنيسة الرومانية للإسكندرية ، وبالتدرج انفصلت الكنيسة الإغريقية عن القسطنطينية وضاعت سلطة الإمبراطورية الشرقية في أوربا وانفصلت الكنيسة القبطية عن الرومانية سنة ٤٥١م ، و هي التى ورثت العقائد المصرية المسيحية لتبشر بها ، وبدأت تحدد القيود والرموز والتقاليد ، وجاء الفتح الإسلامى سنة ٦٤٠م فزاد

القبطية المصرية تقاليداً ورمزية .

الإسلام : جاء الفتح الإسلامى في مصر ليحمل المعانى السمحة لأهل الذمة من اليهود والمسيحية المقيمين بأرض مصر لم يفرض قيوداً على حرياتهم الدينية وتقاليدهم بل حافظ على ممارسة هذه الحريات وهذه التقاليد .

ونجد مظاهرها واضحة في تلك المناسبات التى عرفها الفراعنة وما زالت تمارس في المجتمع المصرى . ويصور لنا " المقريزى " أحد هذه المظاهر في الدولة الفاطمية التى كانت تحتفل بعيد " النيروز " الذى أخذ به المسيحيون عن الفراعنة فكان يشارك فيها الأمراء وتعطل فيه الأسواق ويقل سعى الناس في الطرقات وتفرق فيه الكسوة على رجال أهل الدولة وأولادهم ونسائهم (المقريزى : ص ٤٩٧ - ٤٩٨) ، وفي عصور المماليك كان الاحتفال بعيد النيروز يأخذ شكل الاحتفالات القومية ، وينهض دليلاً على قوة العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وأهل الذمة في مصر العصور الوسطى - وحتى الآن - أن بعض المواسم والأعياد الخاصة بأهل الذمة اتخذت طابعاً شبه قومى على حد التعبير المعاصر ، وقد ارتبطت بعض تلك الأعياد بنهر النيل مما يشير إلى جذورها الممتدة إلى أيام قدماء المصريين ، كما شارك المسلمون أهل الذمة في بعض الأعياد الأخرى بمظاهر المجاملة وتبادل الأطعمة والحلوى وغيرها من الهدايا (قاسم: ص ١٣٨).

- النيل ووحدة المجتمع الثقافية :-

لقد كان نهر النيل أحد العوامل التى جمعت بين المصريين وقلقهم ، فكان فيضه خيراً ، وعجزه مصدراً للقلق ، مما كان يدفع المصريين من يهود ومسيحيين ومسلمين إلى صحراء مصر يحملون الكتب المقدسة ، ويبتهلون إلى الله بأن يجرى مياه النيل (قاسم : ص ١٦) ، من هنا تبدو مؤشرات التكوين الاجتماعي الثقافي في وحدة المجتمع التى تعبر عنها

مواقف المشاركة الجماعية في عادات وتقاليد موروثاته .

وقد تكون الشواهد المعاصرة لهذا التراث تبدو بشكل واضح في مصر في احتفالات شم النسيم الذى يشارك احتفاله جموع المجتمع المصرى بكل فئاته وطبقاته ، ولقد أطلق مصطلح شم النسيم على فصل من فصول السنة تتفتح فيه الزهور اسم " شموه " التى تحورت إلى شم ، ثم أضيفت لهذه الكلمة " النسيم " في وقت لاحق ، فصار يوم شم النسيم ، وقد أطلق الفراعنة على هذا اليوم تسميات أخرى مثل : عيد ربط البصل حيث كان الناس يلقون به تحت أقدام الآلهة ، كما يصنعون منه العقود .

وتشير الأساطير إلى أن عيد ربط البصل يشير إلى تصور لإحدى منجزات هذا النبات في علاج إبنة أحد الملوك ، بعد أن فشل الأطباء والكهنة والسحرة في علاجها فقد أشار كاهن من النوبة على الملك أن يقدم قرابين من البصل للآلهة ، بالإضافة إلى قيام ابنته بشم البصل ، وسمع الملك لرأى الكاهن وكانت النتيجة إيجابية حيث شفيت الأميرة ، وتواكب ذلك مع الاحتفال ببداية الربيع ومن هنا جرت العادة وما زالت — حيث تقوم الأمهات بكسر البصل ووضعه على أعتاب المنازل وأبوابها ، وفي صباح شم النسيم يكسر ويشم .

وفي دراسة للأثرى الدكتور " على حسن " (١٩٧٨) يذكر أن الفراعنة في احتفالاتهم بعيد الإله " سكر " في سقارة كانوا يستخدمون " البصل " في تقاليد هذا الاحتفال بالشكل الاجتماعي الشائع ، أما عن عادة أكل الفسيخ في هذا اليوم ، فقد وجدت بعض الطقوس الفرعونية التى تشير إلى تناوله في مثل هذه الأعياد ، وذكر " هيرودوت " حوالى " ٤٥٠ ق. م " أن الفراعنة كانوا يحفظون السمك في الشمس أو يملحونه ويأكلونه في مثل هذه المناسبات ، أما عن البيض الملون ، فكان الفراعنة يعتبرون البيض رمزاً لخصوبة الطيور ، وباعتبار الربيع هو فصل الزهور والنضج والخصوبة ، فكان الفراعنة في احتفالاتهم به أيكلون الخس والملانة

باعتبارهما من الخضر التى تنضج في الربيع ، ولاحتواء الخس على مادة تجلب الخصوبة، فكانوا يقدمونها قرباناً لإله التناسل " مين " (سلامة : ص ٢) . وحينما ننتقل إلى التقاليد الشائعة في المجتمع المصرى ، ككل إلى شكل آخر من ثقافته الإقليمية ، فنجد إحدى مظاهرها تبدو في منطقة العريش الذى يمارس فيها أهلها طقوساً ينفردون بها عن باقى المجتمع المصرى ، تلك التى تشكل ظاهرة مجتمعية تمارس لحظة غروب شمس الأربعاء من الأسبوع قبل يوم شمس النسيم ، وهو ما يطلقون عليه مصطلح " ربوع أيوب " وفيه يخرج أهل هذه المنطقة بشكل جماعى إلى البحر والغطس فيه بملابسهم ٧ مرات . والدعاء إلى الله بقضاء حاجاتهم ، تيمناً بقصة أيوب عليه السلام الذى يؤكد اعتقادهم بأن شاطئ العريش هو المكان الذى جلس فيه أيوب ، وتلقى سبع موجات متتابعة خرج منها معافياً من مرضه بإذن الله ، وما زالت تمارس في تاريخنا المعاصر .

والواقع أن النزول الجماعى للرجال والنساء والأطفال في البحر الأبيض المتوسط هو شكل من أشكال المعتقدات الشعبية حول القصص الدينية التى استندوا إليها ، وأضفوا عليها تبريراً لممارستهم ، ومن ثم أصبحت موروثاً ثقافياً له طابعاً فولكلورياً تتعاقبه الأجيال واستمرت ببساطة عن طريق الإرث الثقافي .

إننى مازلت أتحدث في هذا الفصل عن خصوصية الثقافة المصرية التى تحملها التقاليد في تجسيد المعتقدات المتوارثة والمتأصلة في نفوس أجيال المجتمع المصرى ، والمنتشرة في جو الجماعة العامة والخاصة .

والواقع أن أهمية التقاليد هي كعامل من العوامل القوية في تماسك الجماعة . ويرجع ذلك إلى أنها تجسيد لأنواع القيم والمعتقدات القديمة المتوارثة المتأصلة في النفوس منذ أجيال عدة والذائعة بين أفرادها .

التنشئة الاجتماعية : عند هذا العنوان سأبدأ السؤال .. وهو ، هل التنشئة الاجتماعية في مصر الفرعونية بكل ما حملته من معانى تربوية

هي التى أسهمت في تحديد الشخصية المصرية عبر حضارتها ؟ وكما نعلم أن التنشئة الاجتماعية هي العملية التعليمية التى ينمو بها الفرد ويتطور إلى كيان اجتماعى قادر على أداء وظيفته الاجتماعية ، ومن خلال هذه التنشئة يتطور الكائن البشرى الذى يولد عاجزاً لا يدرك من أمره شيئاً ، فهو لا يستطيع أن يشكل كيانه الاجتماعي ومهاراته ومعارفه إلا باعتماده على الآخرين ، فتعدد نماذج سلوكه وهذا يعنى أن الفرد لا يكتسب حصيلته المعرفية نتيجة مشاهداته المباشرة وتجاربه الخاصة فحسب ، وإنما بواسطة تعليم الأبوين خاصة ، وتعليم الآخرين بصفة عامة (Pepenoe : P. 134) ويمكن ان نتصور تلك الحقيقة من خلال الشواهد التاريخية والتى ترجع إلى ما قبل الدولة الوسطى ، حينما قام أحد الملوك بتعليم إبنه "مرى كارع " كيفية السلوك الاجتماعي وأساليب العبادة . وأيضاً في الدولة الحديثة حينما كتب " أني " كتاباً يتسع لكثير من الموضوعات التربوية تتضمن المسلك الأخلاقى في المجتمع والمسلك العقائدى ال ديني ، وساحاول عرض بعض من فقراته ، و هي تأتى في النصوص التالية :

- كن كريماً ولا تأكل خبزاً حين يكون هناك آخر يتضرر جوعاً .
- من الخير أن تبكر في الزواج وأن يكون للشخص أطفال كثيرون .
- عامل زوجتك برعاية إن كنت تعرف أنها ممتازة .
- أعد لأمك كل ما فعلته من أجلك وأعطيها المزيد من الخبز واحملها كما حملتك ثقلاً وحين ولدت بعد تمام شهورك حملتك على عنقها .
- كن وقوراً حين تتناول طعامك واعتدل في شرب الجعة .
- غض النظر عما يجانب الصوب في بيت أجنبى ، فإذا رأته عينك ، اسكت ولا نقله لغريب .
- احترس من ان تكشف أسراراً وإن قالها رجل في بيتك فتظاهر بالصمم.

- الفضيلة الرئيسية للمرء و هي الحشمة والحياء .

- لا تبق جالساً حين يكون شخص اكبر منك سناً أو مركزاً واقفاً .

- لا تدخل منزلاً اجنبياً ما لم تكن مدعواً .

- لا تجاوب رئيساً غاضباً بل حاول تهدئته .

- لا تدخل المحكمة أو تخرج منها حتى لا ينتن اسمك .

- لا تضع ثقتك في الغني ولا تعتمد على الميراث .

- احتفل بعيد إلهك .. إن الإله يسلط على من يهمل هذا الواجب .

- التظاهر بالتقوى شئ ممقوت .

- صل من قلب مبتهل تظل فيه الكلمات خفية .

- الإله يضع ما أنت في حاجة إليه ويستمع إلى كلامك ويتقبل .

لقد وضع " أني" مبادئ وأسس العلاقات القيمية في مجالات الأسرة ، والعقيدة ، والعمل والمعاملات من اجل مجتمع فاضل ، وبعد ذلك بحوالى ثلاثة أو أربعة قرون كان الخط الفكرى للتنشئة الاجتماعية كما هو قائماً وهو ما يتضح من نصائح " آمون ام أوبى " إلى ابنه والتى تضمنها في ثلاثين حكمة لا تخرج عن المعانى السابقة ، إلا أن اهميتها تأتى في نصوصها التى ذكرت في أمثال سليمان ، ومنها إلى الكتاب المقدس .

وسأعرض بعض فقرات من هذه النصائح :

- الإنسان من تراب وقش ، وأن الإله هو الذى صنعه .

- لا تقل ليست لى خطيئة من شان الله وهو الذى يضع عليها خاتمه .

- في كل مشاجرة ومشادة مع أعدائك لا تضع كل ثقتك في نفسك ، بل أترك نفسك بين ذراعى الإله فصمتك (أى هدوءك) سيقسط أعداءك .

- لا تشترى في أى مشادة مع شخص ثائر ، إن الإله يستطيع أن يجيبه على كلامه .

- لا تغمس قلمك في المحبرة حتى تؤذى شخصاً آخر .

- لا تغش في المقاييس والأوزان ولا ترتش .

- اقض بعدل ، ولا تظلم الضعيف لصالح الغنى .

- لا تطرد من كان ملبسه غير مناسب .

- لا تغش في جباية الضرائب ، ولا تكن قاسياً فيها .

- إن جميع ما تفعله في غير عدالة لن يجلب لك بركة .

- إذا جاءك أحد بثروة على طريقة اللصوص فإنها لا تبقى معك ليلة واحدة .

- كن رحيماً في كل شئ ، فلا تهزأ بالأمى وتسخر من القمئ .

- لا تسبب ضرراً لمقعد ، ولا تزور رجلاً في يد الإله (إرمان : ص ١٨١ — ١٨٢) .

الواقع أن جوهر الدين في مصر وفي كل عصورها ،واحد . فالوثنية المصرية القديمة في جوهرها الأصلى إدراك للعقيدة وقد وصل الخاصة عندهم إلى التجريد وإلى فكرة الإله الواحد . وعلى الديانة المصرية القديمة قامت عادات وتقاليد اجتماعية لازمت المسار التاريخي للعقائد الدينية ، اليهودية والمسيحية ، وأقر بها بعض ولاة مصر في ظل الديانة الإسلامية .

إن الشئ الذى تنفرد به مصر هي شخصيتها الحضارية التى تحمل اسمها ، دون اقترانها بحاكم من الذين حاولوا ونجحوا أو فشلوا في الاستقلال بمصر، وتبدو هذه الحقيقة في تجليات ومظاهر تكوين المجتمع المصرى خلال الثلاثة آلاف سنة الأخيرة ، وخصوصاً خلال العشرين قرناً الأخيرة ، منذ العصر اليونانى الرومانى المسيحى القبطى ، وصولاً إلى العصر الإسلامى بمراحله العربية والكردية والشركسية والتركية والعثمانية .

إن التاريخ القومى للخصائص المصرية هو تاريخ لكل المصريين من كل الفئات والطبقات والأديان ، في الريف والبادية وفي الحضر وعلى السواحل عبر العشرين قرناً وما يزيد ، كان المجتمع المصرى متماسك الحلقات والمراحل ، متفتح العقل ، قادر على الاستيعاب وعلى الإبداع المتجدد في كل فنون المعرفة التى حددت هويته بين الحضارات ، ومع ذلك لا نستطيع أن ننفي إن كان لها محكات مع الحضارات الأخرى . بمعنى أنها أثرت وتأثرت مع مظاهر الثقافة الصادرة والواردة ، ولا نستطيع أن نضع ملامح هذه الهوية في شخصية الإنسان المؤمن بعقيدته ، واحترام عقيدة غيره ، الصابر لمقدراته المرتبطة بأرضه في الرخاء والفرح والأحزان تكون المشاركة بصدق العواطف ، وفي أزمات الخطر يتجلى الوعى الجماعى في المواقف والتوحد في الفداء ، ما زالت الشخصية المصرية تعى موروثات الثقافة عن الأجداد ، وما زالت للعادات والتقاليد المصرية ما تميز شخصيتها المجتمعية التى تلازمت مع المسار التاريخي في كل عصور حضارتها حتى تاريخنا المعاصر .

الجزء الخامس

بحوث ودراسات للمؤلف

- تمهيد.
- الفصل العاشر: إخميم والتراث الحضاري في فن النسيج.
- الفصل الحادى عشر : قريتان نوبيتان .
- الفصل الثانى عشر : قرية بنى هلال .
- الفصل الثالث عشر : مجتمع الصيد .
- الفصل الرابع عشر : جماعات الغجر .

تمهيد :

بداية ، تقوم ملامح هذا الجزء من بحوث المؤلف في مجالات المجتمع الريفي ، الذى تكون القرية وحدته الأساسية ، وقد اخذ الآن نصيباً متزايداً من اهتمام العلماء، وعلى الأخص المشتغلين بالدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية ، حتى أن " روبرت ردفيلد R. Red Field " * يرى أن موضوع الدراسة في هذا العلم لابد أن يتحول إلى دراسة المجتمعات القروية التى تعتبر ثقافتها جزءاً من ثقافة أكبر ، و هي من الناحية الفنية مرتبطة بأحد المدنيات القديمة ، الأمر الذى يؤدى إلى تعديل في خطط الدراسة المتبعة في دراسة الشعوب البدائية المنعزلة والمكتفية بذاتها والتى لكل منها ثقافة متمايزة ، ويقول في هذا الصدد ، لسنا نريد أن ندرس الثقافات والتى لكل منها ثقافة متمايزة ، ويقول في هذا الصدد ، لسنا نريد أن ندرس الثقافات ، ولكننا نريد أن ندرس الثقافة كما هي موجودة في المدنيات القديمة ولكن الآن ، وفي أجزائها المختلفة ، وعلى الأخص المجتمعات القروية .

وقد درس " ردفيلد " في عام ١٩٣١ بالاشتراك مع " الفونسوفيلا Alfonso Villa " إحدى قرى المكسيك ثم عاد لدراستها بعد ذلك عام ١٩٤٨ لدراسة مدى التغير الذى طرا على القرية منذ دراستها لأول مرة ، وقد تابعه في هذا الاتجاه عدد من الباحثين درسوا ولا زالوا يدرسون مجتمعات قروية في مختلف أنحاء العالم وخصوصاً في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية ، مثل دراسة " جون امبرى G. Embree " لقرية يابانية ،

---

* روبرت ردفيلد : أنثرولولوجست أمريكى ولد عام ١٨٩٧ ، عمل أستاذاً للأنثروبولوجيا فى جامعة شيكاغو ثم كورنيل وبعدها عمل باحثاً فى معهد كارنجى وتم تكليفه بالإشراف على الدراسات الأنثروبولوجية والأثنولوجية فى الفترة من ١٩٣٠م – ١٩٤٦م .

ودوبيه لقرية هندية ، و " يانج Yang " لقرية صينية ، وتتبع ذلك محاولات لعقد دراسات مقارنة على أساس اختيار النموذج الذى يمثل عدة مجتمعات محلية خصوصاً في الصين والهند (غيث : ص١ — ٢).

أما بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجيا للحياة الثقافية في القرى الأوربية فقد جاءت الدراسات المعاصرة مع أعمال " ردفيلد " أحد العلماء الرواد البارزين في مجال دراسة المجتمع القروى بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ولقد كانت دراساته التى قام بها ذات أهمية كبيرة لأنها كشفت الستار عن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات القروية النامية ، التى واجهت مشكلات عديدة تحت تأثير الحضارة الحديثة واضمحلال نفوذ الدين والقيم الاجتماعية التقليدية ، فقد كانت المجتمعات التقليدية التى سبقت ظهور الثورة الصناعية في أوربا تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم في جوانب نشاطها وتدير علاقتهما ، فكانت الأسرة والدين والقرية ثالوثاً بنظم سلوك الأفراد ، ويقيم عليها الضبط الاجتماعي ويرسم هدف المجتمع ووسيلته إلى ذلك الهدف ، وكانت النظم الاقتصادية التى تقوم خارج المنزل أو القرية قليلة وغير متطورة ولم تكن هناك ضرورات حيوية لمثل ذلك النوع من الاقتصاد الذى يقوم على التخصص وتنوع الحاجات والمطلب ، ولم يكن أثر الحكومة المركزية على حياة المواطنين اليومية كبيراً في نطاق الحقوق أو الواجبات المتبادلة ، وكان هذا إلى حد كبير هو حال المجتمعات التى ظلت بعيدة عن نمط الحضارة الصناعية و هي المجتمعات المهيئة للنمو ، فاهتز كيان المجتمع القروى الذى لم يعد الآن ذا دور إيجابى في النظام الاقتصادي ، وسلبيته المدنية كل مصادر قوته التاريخية ، وكذلك قل أثر الدين على النظام الاجتماعي ، وارتد دوره الثقافي والاجتماعي إلى الوراء . وورثت المؤسسات المدنية والتشريعات الوضعية أهم مقومات وجوده

الاجتماعي في المجتمعات الحديثة ، وهذا لا يعنى أن الدور الروحى للدين لم يعد قائماً ، ولكن يعنى أن التخصص وتقسيم العمل الذى تقوم عليه الحياة المدنية المعاصرة قد تسلل إلى بعض المناطق الرئيسية التى كان يعمل فيها النشاط ال ديني كما في المجتمع الغربي .

وترجع أهمية " ردفيلد " الكبرى بالنسبة للأنثروبولوجيا الأمريكية من أنه طبق المنهج الأنثروبولوجي – الذى كان مقصوراً في البداية على دراسة ما يعرف باسم الثقافات البدائية أو المجتمعات المحلية البدائية (وبصفة خاصة دراسة القبائل) في دراسة المجتمعات المحلية من داخل الثقافات الراقية ، أو ما أطلق عليه مفهوم " المجتمع الشعبى Folk Society " وقد طبق " ردفيلد " هذه النظرة الجديدة في دراسة بعض المجتمعات المحلية في أمريكا الوسطى – لاسيما في كتابة " تبوزتلان . قرية مكسيكية " ثم لخصها في أحدث مؤلفاته موضوع الترجمة المجتمع القروى وثقافته ، وتعد دراسة المجتمع القروى – في الواقع – من الملامح الأساسية للدراسات الأنثروبولوجيا في القرن العشرين ويعتبر " ردفيلد " رائداً بارزاً في هذا المجال .

وقد خلص " ردفيلد " من دراسته على المجتمعات القروية في أمريكا الوسطى إلى فكرة " النموذج Typology " التى يمكن أن نفسر بها عملية التطور الحضاري ، وتعرف هذه النظرية باسم " الاستمرار من البدائي للمدينة Folk-Urban " وتصور تلك النظرية نموذجاً للحياة البدائية البسيطة التى نجدها أساساً في القبائل والقرى الصغيرة ، واتخذت النظرية من ذلك النموذج البدائي نقطة ابتداء لعملية تطور الحضارات والمجتمعات الإنسانية ، وتصور النظرية كذلك وجود خط يمثل مراحل التطور ويبدأ عند نموذج المجتمع البدائي الذى أطلق عليه " ردفيلد " اسم

المجتمع الشعبى ، وتشمل المساحة بين نقطتى البدء والانتهاء (التصنيفان الاستقطابيان Polar اللذان وضعهما ردفيلد) مراحل تطورية متعددة تمثل مجتمعات اخرى ، وقد حدد ردفيلد مميزات وخصائص هذا المجتمع البسيط من أنه مجتمع صغير منعزل وآمن متجانس يتميز بإحساس قوى بالتضامن الجماعى ، اضف إلى هذا مميزات اقتصادية هامة تتلخص في بساطة التكنولوجيا ، والنشاط الإنتاجى المشترك والاستقلال الاقتصادي ، وعدم التخصص أو تقسيم العمل نتيجة للتخلف التكنولوجى ، أما عن خصائص السلوك الاجتماعي في هذا المجتمع فهو سلوك منمط Patterned يتميز بانه تقليدى Tradition وتلقائى Spontaneous وشخصى لا يحتمل النقد Personal and Uncritical ومن اهم خصائص هذا المجتمع أيضاً أنه مجتمع عائلى حيث يحدد النسق القرابى معظم أنماط ومظاهر السلوك الاجتماعي للفرد والجماعة ، على السواء ، كما تتميز أحكام أفراد هذا المجتمع بأنها شخصية ذاتية وعاطفية لا منطقية ، ويلاحظ أن هذا المجتمع تكثر فيه أيضاً المسائل الخاصة بالسحر والشعوذة بين أفراده لإيمانهم بالقوى الخارقة للطبيعة .

اما المجتمع الحضرى (وهو النموذج المثالى Ideal Type الثانى عند " ردفيلد " الذى يمثل المفهوم الاستقطابى المقابل لمفهوم المجتمع الشعبى) فيتميز بخصائص مناقضة لخصائص المجتمع الشعبى منها كبر الحجم والتعقد والتباين وتقسيم العمل، وارتفاع سلوك أفراده ، وعدم التجانس ، والتفكك وسيادة القانون ، وتقدم العلوم وسيادة الروح والفردية والاتجاه الدنيوى المادى أما عن خط التطور الذى يربط بين النموذجين فقد أطلق عليه ردفيلد اصطلاح استمرار Secularization

. Continum

ونستطيع أن ندركِ الآن أن " ردفيلد " يعد المجتمع القروى شكلاً من أشكال المجتمع الشعبى وهو رأى – فيما يرى " اريكسون Erixon " يمكن الأخذ به من وجهةِ النظر التصنيفية المنطقية ، أما من الوجهة التاريخية فهذه الثنائية غير ملائمة ، ويجب أن يكون المقابل الحقيقى للمجتمع الحضرى هو المجتمع القروى ويرى " أبرت اسكيرود A. Eskerod " أن هناك اليوم مجتمعات محلية ريفية عديدة ، ولا يمكن إدخالها في فئة المجتمعات الحضرية طبعاً .

ونود أن ننبه الأذهان إلى مفهوم (المجتمع الشعبى) كما وضعه " ردفيلد " هو عبارة عن تشييد أو بناء نظرى عقلى Mental Constract أى نموذج مثالى تصورى لا يوجد في الواقع ، وهو يقارب مفهوم المجتمع البدائي أو المتخلف ، وبالتالي يمكن أن يدخل في نطاق كلاً من المجتمع البدائي والمجتمع القروى ، طالما أن خصائص هذا المجتمع التى ذكرها ردفيلد تنطبق معظمها أو كلها على المجتمع الحقيقى الذى نورد دراسته سواء أكان مجتمعاً بدائياً أو قروياً ، وبالنسبة للمقياس الذى وضعه ردفيلد يمكن استخدامه لتحديد موضع المجتمع الذى ترغب في دراسته ، عن طريق مقارنة خصائص المجتمع الشعبى بالمجتمعين النموذجين ، وقد يوضع المجتمع الذى تدرسه بالقرب من نموذج المجتمع الشعبى إذا كانت خصائصه تشبه هذا النموذج ، أو يوضع بالقرب من نموذج المجتمع الحضرى إذا كانت خصائصه تشبه خصائص نموذج المجتمع الحضرى .

وفي ضوء الخصائص التى ذكرها " ردفيلد " يذهب العادلى إلى حقيقة أساسية متفق عليها ، و هي أن الفلاح بالنسبة " لردفيلد " هو

عبارة عن مكانة حضارية Cultural Status وليس مهنة (حرفية) Occupational Status كما ذهب إلى ذلك عالم الاجتماع " جوليان ستيوارد Jµlain Steward " ويعنى هذا أن الفلاح هو حامل للثقافة القروية ، وليس مجرد شخص يمتهن الزراعة ليست فقط مهنة وإنما هي كل ثقافي متكامل .

ولقد انت هي " ردفيلد " من دراساتهُ الميدانية على المجتمعات القروية إلى حقيقة أساسية مؤداها أن البناء الاجتماعي هو المحور الأساسى لاختبار كل مظاهر حياة المجتمع المحلى ، ولذلك فإن كثيراً من المظاهر الاقتصادية والممارسات السرية والدينية هي تعبير عن البناء الاجتماعي ، بل أن جزءاً هاماً من الاتجاه السلوكى الأخلاقى يحكمه مفهوم الصواب المرتبط أساساً بالمطلب والالتزامات الاجتماعية نحو الأقارب وغيرهم من الناس والمرتبط كذلك بفكرة الأدوار الاجتماعية التى تصنع البناء الاجتماعي ذاته (العادلى : ص ٥) .

وعند هذه النقطة بالذات يوضح " راد كليف براون " البناء الاجتماعي من خلال دراسات في جزر الإندمان في جنوب افريقيا وأهالى أستراليا الأصليين ، ويستشهد بالنظام التوتمى من خلال هذه الدراسات التى تكشف عن الوظيفة الاجتماعية لهذا النظام في المجتمع البدائي ، وهو يؤلف جزءاً هاماً في شق المعتقدات والعادات في تلك المجتمعات ، كما يعكس بوضوح نمط العلاقات التى يوجدها المجتمع بين الناس وبقية الكائنات من حيوان ونبات وكذلك قوى الطبيعية من رعد وبرق ومطر.

وهو يعنى بذلك موضوع أكبر وأعم بين العلاقات القائمة بين الإنسان والعالم الذى يعيش فيه وميل الإنسان في بعض الأحوال تقديس القوى الطبيعية التى توجد في هذا العالم أو تقديس أنواع وفضائل من الحيوان والنبات (ابو زيد : ص ٩٢) ، والواقع أن مفهوم البناء الاجتماعي

كغيره من المفاهيم السوسيولوجية والأنثرولوجية يشيران إلى معان عدة ، وإن كانت هناك عناصر أساسية يجمع عليها الأنثروبولوجيون والسوسيولوجيون لاسيما هؤلاء الذين لهم اهتمامات بالدراسات الحقلية في المجتمعات الصغيرة ، التي يمكن فيها تحديد عناصر ومظاهر البناء الاجتماعي وخصائصه في سهولة ويسر ، وعلى أية حال فمن المهم الوقوف في دراسة البناء الاجتماعي The Total Network of Social Relations على الشبكة الكلية للعلاقات الاجتماعية وهذا هو التعريف الذى وضعه " راد كليف براون " للبناء الاجتماعي ، وهذا يثبت أن الوقوف على طبيعة ومشخصات شبكة العلاقات والروابط الاجتماعية وما سيتتبع ذلك بالطبع من دراسة النظم الاجتماعية القائمة بصفاتها انعكاساً للبناء الاجتماعي ودرجة تأثيره به ، تكون صلب الاهتمام الدراسى في ميدان البناء الاجتماعي ، ويُعد " ردفيلد " رائداً بلا منازع في ميدان دراسة المجتمع القروى وقد قام من بعده عدد كبير من الأنثروبولوجيين بدراسات على نماذج مختلفة من مجتمعات قروية في أنحاء متفرقة من العالم وقد اتخذت كثير من هذه الدراسات اتجاهات متعددة باتجاهات التخصص ، كما أصبحت تعتمد في تحليلها وتفسيرها على نتائج البحوث التاريخية والأثرية والجغرافية والثقافية ، ولاشك أن بناء المجتمع القروى له علاقة حميمة بالمكان وتاريخه وتراثه الحضاري ، بما فيه من أساطير ومعتقدات وعادات وتقاليد وشعائر عقائدية ، وحرف إنتاجية وفنون لها ميراثها الفولكلورية .

وهكذا أضحى الاهتمام بدراسة المجتمعات القروية يشكل أحد تيارات البحث الرئيسية المعاصرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية .

وتجدر الإشارة هنا ، أن للمؤلف خمس بحوث في الأنثروبولوجيا الثقافية ، اثنتان في محافظة سوهاج ، وهما قرية بنى هلال ، وإخميم والتراث الحضاري في فن النسيج ، واثنتان في محافظة أسوان ، وهما قريتان نوبيتان ومجتمع الصيد بعد ذلك ، دراسة لجماعات الغجر .

الفصل العاشر

إخميم والتراث الحضاري

في

فن النسيج

إخميم والتراث الحضاري في فن النسيج

استطاعت الجهود الرائدة للباحثين وعلماء المصريات المشتغلين بدراسة عصور الحضارة المصرية أن تكشف حفائرهم الأثرة زخماً تراثياً لفنون النسيج اليدوى ، وما ينطوى عليه من تراث ثقافي يعبر عن سيرة هذا الفن .

والتراث الذى نعنيه بهذا الفن هو ما تناقل منه من جيل إلى آخر ، وحقيقة المعنى لمفهوم التراث نجده يرادف للثقافة ، قد ظهر تعريفه بشكل محدد بأنه شكل تعافي يتناقل اجتماعياً ويصمد عبر الزمن ولقد اهتم علماء الآثار الأمريكيون – بصفة خاصة بمفهوم التراث ، وجاء وصفه عند ماك جريجو M. C Gregor بأنه الخصائص البشرية العميقة الجذور على نحو أو آخر أى الاتجاهات الثابتة أو الطرق الثابتة في أداء الأشياء التى تتناقل من جيل إلى آخر كما تناوله جوجن Goggin بأنه أسلوب متميز من أساليب الحياة -كما ينعكس في مختلف جوانب الثقافة ، يمتد خلال فترة زمنية معينة وتظهر عليه التغيرات الثقافية الداخلية العادية، ولكنه تميز طوال تلك الفترة بوحدة أساسية مستمرة ، ويكشف لنا التعريفان الأخيران اتجاهاً يتساوى فيه التراث بالثقافة.

ولقد أصبح هذا التحديد للمفهوم ذا أهمية كبرى في علم الآثار ، حيث يعنى استمرارية ثقافية على نطاق واسع في مجالى الزمان والمكان تتحدد على أساس التشكيلات المستمرة في التكنولوجيا المختلفة أو في الثقافة المتبقية الكلية ، التى تمثل فترة زمنية طويلة نسبياً وحيزاً مكانياً متفاوتاً نوعياً ولكنه متميز بيئياً (إيكه : ص ٨٩) .

ولقد أخذنا بهذه المعاني في التراث الحضاري في فن النسيج بأخميم ، ولذا أصبح لزاماً أن يعرف هذا المعنى وملامحه وآلياته وأهميته في النسق

المتعاقب للحضارة المصرية .

ملامح فن النسيج :

ومن أهم ملامح هذا الفن حبكته التى حملت اسم مصر ، وهو ما شجع الأباطرة والملوك والخلفاء ورجال الدين أن اختصوه في ملابسهم الرسمية ، وكان من أبرز علاماته المتصل القيمى في إهداء المقوقس هذا النسيج إلى رسول الله ﷺ .

وأياً كانت الاتجاهات في تفسير تاريخ هذا الفن وتحديد معالم عصره فإنه لا يمكن تجاهل التشكيل البصرى فيه ، وما يحمله من رموز ومعانى عقائدية تجسد ظروف الزمان والمكان ، وأجدها فرصة ملائمة ، ومفتاح أساسى لفهم تراث هذا الفن بأثره وتأثيره في ثقافة مجتمعات عصوره ، ارتكازاً على المنهج العلمي للأنثروبولوجيا الثقافية الذى يمكن الانتفاع به في التحليل والتفسير ، بجانب ذلك فإن الدراسات الأنثروبولوجية للظاهرة الثقافية في حدودها الجغرافية وما يمكن أن نتوصل إليه من نتائج ومعلومات قد تسهم إلى حد كبير في إعادة صياغة السياسة التنموية وتشكلها بالنسبة للصناعات الحرفية .

إن اختيار حرفة النسيج اليدوى في أخميم ورصد فنون صناعته المتوافرة في المتحف المصرى تضفي عليه من تراث حضارى يكشف على أن أخميم كانت من أهم مراكز هذه الحرفة في عصور الحضارة المصرية بالرغم من تعدد هذه المراكز في أقاليم مصر ، إلا ان هذه الأقاليم لم تشهد ازدهاراً كما شهدته أخميم ، ولكن لا يعنى ذلك أنها وحدة إقليمية قائمة بذاتها ولكنها كانت تؤلف مع الأقاليم الأخرى (٢٢ وحدة بالوجه القبلى و ٢٠ بالوجه البحرى) و هي تمثل وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية في البناء الكلى للحضارة المصرية .

إن ما خلد تراث حرفة صناعة النسيج في حضارة مصر . هو إبداع

الفكر الـذى جسـده الفنـان المصـرى في تشكيلاته البصـرية التـى صـور فيهـا الأسـاطير والخيـالات ورمـوزه الجنائزيـة والعقائديـة علـى جـدران المعابـد والمسلات ، وغرف الدفن وتوابيت الموميات وأدواتهم الحياتيـة ، والمنسوجات والأغطية والملابس وأكفان المومياء .

ومـن البـدي هـي أن الـتراث المعـرفي لهـذا الفـن هـو محصـلة طبيعيـة لعوامل ثقافيـة وحضـارية تفاعلـت مـع عقيـدة الفنـان المصـرى الـذى صـاغ لنفسه ومن خلالها فلسفته التصويرية على أرض مصر ، وبهـذا حقـق هـذا الفن النسـيجى انتشاراً واسعاً ، تخطـى الحـدود الجغرافيـة لمصـر إلى حـدود الحضارات الأخرى .

ومع كل ذلك فمن العسير أن ننكر أن فـن حرفـة النسـيج اليـدوى في عصور الحضارة المصرية قد مضى تاريخه ، بمعنى تاريخ عصوره ، دون أن يـترك ظلالـه علـى المـيراث الثقـافي والقيمـى للمجتمـع المصـرى مـن جيـل إلى جيل ، إلا أننـا نستطيع القول ، أن هـذه القيـم الثقافيـة هـي أسـاس الوحـدة المصرية التى عايشتها وتعيشها في كنف الترابط والتماسك بـين أبنـاء جيـل الحرفة الواحدة ، ثم التتابع والاستمرار لكافة أجيال الحرف .

ومـن المسـائل الأساسـية ذات الأهميـة المحوريـة في هـذه الدراسـة أنهـا تتنـاول موضـوعات جوهريـة تـرتبط بعلاقـة فـن حرفـة النسـيج اليـدوى بعصور الحضارة المصرية ، و هي تشكل حلقات تـرتبط بعلاقـة فـن حرفـة النسيج اليدوى بعصور الحضارة المصرية ، و هـي تشـكل حلقـات متصـلة في مسيرتها وأعنـى بالمسار هنـا الطبيعـة المحليـة للـتغير الاجتمـاعي ، وبمـا أن الماضي أبا للمستقبل فإن تطور أى ظاهرة مجتمعيـة – ثقافيـة – لا يمكـن تفسـيرها إلا بـالرجوع إلى الماضـي وحلقاتـه التاريخيـة ، ومـن خـلال هـذه الحلقـات نسـتطيع أنـن شـكل الإطـار الأكـاديمى للدراسـة الـذى يتمثـل في المنظـور الأنثروبولـوجي والتـاريخي بمحاولـة البحـث في أغـوار العصـور الفرعونيـة والإغريقيـة والرومانيـة والمسـيحية والإسـلامية . وعلـى هـذا

تلتقى الأنثروبولوجيا مع التاريخ الاجتماعي في وصف العلاقة بين الفن وأشكال التغير الاجتماعي والثقافي .

لقد نظر علماء الأنثروبولوجيا إلى الفن في العصور القديمة على أنه تعبير عن التوحد بالمجتمع ، بينما يستهدف عند شعوب الحضارة إثراء العقل والعواطف والسمو بهما ، وتبرز مؤلفات علماء الاجتماع خلال القرن العشرين بحوثاً متخصصة في هذا الميدان ، وتميل هذه المؤلفات إلى تناول موضوعات للفن من وجهة نظر تاريخية وإن كان " لالو " — من علماء الجمال يقدم إطاراً لوضع علم اجتماع شامل للفن ، من حيث علاقته بالبيئة الاجتماعية ، مع توجيه عناية خاصة للنظم الدينية والعائلية والسياسية ، كما يناقش أوجه الاختلاف بين الفن الشائع وفن جماعات الصفوة مع الوضع في الاعتبار الدور الاجتماعي للفنان .

ويعتبر كتاب " سوروكين Sorokin " الديناميات الاجتماعية والثقافية من المجلد الأول بعنوان " تقلبات الأشكال الفنية " أكثر المؤلفات طموحاً وشمولاً في هذا الميدان ، ويتميز بأنه يربط بين وجهات النظر بين عالم الاجتماع ومؤرخ الفن وفيلسوف الفن ، وقد درس " سوروكين " أشكال الفن التاريخية المتنوعة وذلك لاختيار نظرية عامة في التغير الاجتماعي والثقافي وقد عرض في مجلدات أخرى من هذا المؤلف الضخم لشواهد التغير في الدين والقانون والعلوم والأخلاق وذلك في محاولة لتمييز الأنماط التى يمكن اعتبارها قوانين ، أو مبادئ عامة عن تلك التى أطلق عليها العملية الثقافية الاجتماعية ، فهو يدرس الفن من أجل التوصل إلى مفاتيح العمليات العامة للتامل الثقافي والتغير الثقافي ، وقد خلص " سوروكين " من دراسته لطائفة واسعة من مواد التاريخ الفنى في ميادين الأدب والموسيقى والرسم والنحت والعمارة .

ويعتقد " سوروكين " أنه اكتشف شواهد غزيرة على أن الفنون

المختلفة تتقلب على مدى التاريخ بين نوعين استقطابين تصوريين من الفنون هما عقلى Ideational، وحسى Sensate ويشير النوع الأول إلى الفن الذى يجسم الخصائص الدينية والنمطية إلى عوامل اخرى ، بينما يشير الثانى إلى الفنون الحياتية المحسوسة ، وقد استخدم هذه الأنماط التصويرية في تفسير التغيرات في أسلوب الرسم وموضوعاته ، وذلك على مدى خمسة وعشرين قرناً من الزمن (الجوهرى : ص ٤٤٩) معنى هذا أن الفن يعبر عن صورة الزمن الذى صاغ فكره ووجوده في عقل الفنان الذى أبدع التشكيل الرمزى في تصوره .

إن الجوهر الحقيقى للفن هو التعبير عن العواطف والأفكار ونقلها في صور رمزية، وإذا اخذناه - أى الفن - بمعناه الواسع نجده يشمل الفنان وموضوعه في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي ، يعبر فيه وبه عن بيئته وفلسفته الحياتية .

ومن هنا ترتبط المعرفة الفنية بالبناء الاجتماعي — أن صور الإبداع التشكيلى لفنان يمكن النظر إليه من وجهات نظر متعددة ، بتعدد مجالات الفن وأشكاله ، ومن هنا نجد أن الأساليب المعقدة في هذا البحث تفرض تجزئة ميادين الفن واختيار فناً واحداً منها يتمشى مع طبيعة البحث .

وإذا ما طبقنا جهود البحث على فن حرفة النسيج في عصور الحضارة المصرية باخميم ، نجد أن الفنان المصرى أبدع التشكيل الرمزى في نسجه ، بعد أن صاغ فيه فنون العصر السابقة عليه وبعد أن حسمها وأعاد صياغتها لتناسب عصره ، وفي كل الأحوال . كان محورها فناً مصرياً طالما هي على أرض مصر ، ولعل شواهد التاريخ أكدتها من خلال الحفائر واستخراج هذا الركام التاريخي من التراث الإنسانى . الذى تحتفظ بنماذجه المتاحف المصرية والمتاحف العالمية .

وحينما نتحدث عن فن النسيج وما ينطوى عليه من تشكيلات

محبوكة برسومها وألوانها ، نستطيع أن نعرفها بأنها أسلوب رمزى لقدرات الفنان الذى يتبع قواعد متسقة في التعبير في فن التشكيل البصرى ، يعبر فيه عن موضوعات تتمثل فيها علاقة الإنسان بعالمه ، أو برموز آلهته ، أو قدسيته ، أو أشكال لقوى يقدسها أو يخشاها ، صانعاً منها متصلاً بين عالمه وعالم هذه القوى (أوسر : ص ١٥٤ ، ١٦٦) .

وعلى سبيل المثال نجده يصور شجرة الجميز المقدسة التى ترتبط بالإلهة حتحور إله الحب ، وزهرة اللوتس التى تحكى أسطورة نبتها من الماء الأول ويجلس فيها طفل الشمس ، كما صور الأوزة التى تدور حولها قصة خروجها أثناء الظلام من بيضة طائر مائى ، فحولت الظلام إلى نهار ، فهي الشمس التى طارت صائحة ، كما يصور الشمس على هيئة صقر ، أما النجوم فيخص الفنان المصرى منها نجمين ، الأول يظهر في شهر يوليو وهو بشير الصباح بفيضان نهر النيل ، أما النجم الثانى فكان بشير حصاد العنب ، والذى يوافق شهرى يونيو ويوليو ، ويعتبر هذان النجمان من الكائنات المقدسة وجعل المصريون منهما ألهين ، أما الثعبان * فهو يعد الخادم الخطر الذى يحرق أعداء الآلة بأنفاسه النارية هو الذى يزين جبين الملك ، ومن ثم لا يستطيع الأعداء أن تمس الآلة بمكروه (إرمان : ص ٢) وهناك الصور التى سجلها الفنان المصرى كصورة التمساح * المعروف باسم سوبك وهو الذى ظهر كمعبود الحياة والنباتات فوق شواطئ الدلتا كما يعتبر إلهة المياه .

أما القطة فهي ترمز إلى الآلة المصرية باسنت ، كما ترمز أيضاً إلى القمر لأنها من حيوانات الليل ، تتسع عينها في ليلة البدر كما أنها كثيرة النسيل ، وكثيراً ما أختار الفنان قطعان الحيوانات مثل التيس والثور

---

* يلاحظ أن بعض النساء يضعن أساور فى معاصمهن على شكل الثعبان .

* يلاحظ وضع تماسيح محنطة على بعض أبواب مساكن القرى المصرية .

والبقرة ليشكل من خلالها أساطيره العقائدية والفنية .

لقد دفعت الأساطير حول هذه الكائنات أن أنقسم الناس نحوها ، بعضهم ينظر إليها بالحب والتقديس والبعض الآخر تخشاها . ونلمس ذلك في مختلف عصور الحضارة المصرية ، ومن هنا يبدو ازدهار الأشكال في عصر وضمورها في عصر آخر قد يختفي البعض منها ويظهر غيرها حسب قناعة المصرى بأساطيره.

ومن هنا يمكن القول أن المصرى في نسيجه وتشكيل صوره الرمزية فيها يعبر عن الشخصية المصرية الجماعية بكل ما تحتويه الأساطير والمعتقدات ، وإلا لما وجدت قبولاً في استمرارها وبقائها على مدار السنين ، لكى تحكى قصة كل عصر في مراحل الحضارة المصرية ، وهو ما نلمسه من الرموز التى تكون نماذج من الأساطير وصورة الحياة ، وهو بذلك يعبر عن طبيعة مجتمعه .

المنظور التاريخي :

إن تتبع التطور التاريخي لمسيرة فنون حرفة النسيج اليدوى في الحضارة المصرية يساعد على تصورنا للبناء الاجتماعي في تاريخ عصور الحضارة المصرية وفنون هذه الحرفة ، ومع ذلك ليس من السهل رسم صورة صادقة لتاريخ هذه الحرفة في عصر ما قبل التاريخ ، لندرة المصادر التاريخية والآثار المادية التى توضح الوسائل والطرق التكنيكية التى كانت متبعة في غزل خيوط النسيج الكتانية التى عثر عليها " يونكر Yunker " الألمانى في الحفائر التى أدت إلى اكتشاف معابد مره ببنى سلامة الواقعة على حافة الدلتا الغربية ، كما عُثر في حفائر الفيوم على رسوم توضح طريقة نسيج الأقمشة التى كانت مستعملة في العصر الحجرى الحديث ، وفي عصر الأسرة الأولى كان نسيج الكتان قد بلغ درجة من الإتقان يضارع أجود أنواع العصر الحديث من حيث جمال المظهر ودقة

الصناعة ، ومن هذه النماذج ما هو مودع في متحفي المتروبوليتان بنيويورك ، وكوبنهاجن (ماهر : ص ٣٨) .

وفي ضوء تنوع المهارات الفنية ، نجد نماذج معروضة في المتحف المصرى ، تختلف في الطول والشكل والألوان والزخارف المطعمة بالمجوهرات اكتشفت من خلال أعمال الأثريين ، ففي مقابر الدير البحرى بالقرب من طيبة اكتشفت ملاءة من الكتان المنسوج بلغ طولها ٢٠ متراً ، يرجع تاريخها للأسرة الحادية عشرة ، ورداء من الكتان مطرزاً بقشور من الذهب بحيث تظهر قطعة المنسوج على هيئة جلد فهد صنعت مخالبه من الفضة (كانت الفضة لها ندرتها في تلك الفترة) ، والملاحظ أن بعض العباءات المصنوعة من الجلد كان يلبسها طبقة الكهنة القدامى أثناء أداء المراسم الدينية ، وطبقاً لعقيدتهم الدينية كان الملك " توت عنخ آمون " هو الكاهن الأعظم لجميع الآلهة .

ومن النماذج المنسوجة الأخرى المعروضة بالمتحف المصرى جزء من قطعة زخرفت بصوف مطرز بالخرز الأزرق ، بالإضافة إلى قفازات مصنوعة من الكتاب مطرزة بزخارف اللوتس .

هذا بجانب رداءً من الكتان له حفات مزركشة ملونة وفي وسطه تطريز بالأبرة ، ورداء كهنوتى مصنوع من كتان مطرز ، وشال من الكتان تتخلله خطوط زرقاء وأخرى ذات أطراف وشراشيب ، وأخرى سمراء وحول أطرافه صور طيور ، هذا بجانب قماش من السجاف المنسوجة للأسرة الثامنة عشر .

وفي تعليق " سعاد ماهر " على هذه المنسوجات تقول (لقد ضرب المصريون بهم وافر في صناعة الكتان وبلغوا فيه درجة عظيمة من الروعة والكمال يعز الوصول إليها حتى الوقت الحاضر ، رغم التقدم الكبير الذى أدخله التطور الآلى ، إذ بلغت بعض المنسوجات المصرية القديمة الملوف بها الموميات خاصة القطع التى وجدت في مقبرة " تحتمس الثالث " و هي من

الدقة ما يجعلها تحاكى ادق انواع الوسيلتين الهندى أو الكريب جورجيت.

وبالنسبة للتطور الزخرفي فقد بدأت ملامح تشكيلة في القرن الرابع إلى الخامس الميلادى ، فقد ظهرت زخارف مقتبسة من الفن الإغريقى الرومانى ، الذى كان منتشراً في البلاد الواقعة في حوض البحر الأبيض المتوسط وتغلغل الثقافة الإغريقية في مصر قرابة ثمانية قرون ، و هي الفترة التى شكلت زخارف منسوجات هذه الفترة بمناظر تشكيلية مثل الفرسان في حالة صراع مع وحوش مفترسة ورسم حيوان الكنتور وهو حيوان نصفه الأعلى آدمى والخلفي حيوانى وهو مأخوذ من الأصل من الفنون الإيرانية القديمة ، كما استعملت رسوم النباتات والأزهار والزهريات والفاكهة بأنواعها خاصة فاكهة الرمان .

ومن الأساطير اليونانية في الرسوم التشكيلية على المنسوجات قصة الملكة التى كانت ترمز إلى Tyndareus زوجة ملك اسبرطة مع Jupiter متخفياً في شكل بجعة (ماهر : ص ٣٠ ، ٣٧ ، ٣٨) .

وفي العصر القبطى دلت الحفائر التى قام بها " فيرور Ferror " في اخميم على أن زخارف المنسوجات أخذت أشكالاً هندسية ورموزاً وقصص دينية كالصلب وصور القديسين والبشارة ، وصور الطيور كالطاووس وهو يمثل عندهم رمز الخلود ، والهلب ويرمز إلى الأمل (لقد أخذت كثير من هذه القطع إلى المتاحف الأوربية) .

الواضح أن فنون هذه الحرفة ، تأثرت بالعقيدة الدينية وهو ما يبدو أيضاً في صور الشهداء والقسس والرهبان والفرسان ، وبعض الطيور والحيوانات الأليفة كالأرانب والحملان ، وبعض النباتات ، وسعف النخيل وخاصة شجرة الكرم وأوراقها ، ورسم السمكة (ترمز إلى المسيح كما تناولتها الحروف الأولى Achtchus اكسوس التى تعنى المسيح) (محمود حسين : ص ٢٥) .

لم يقف الفنان القبطى عند التصوير التشكيلى المباشر للصور الطبيعية إنما حاول الأخذ من فنون الحضارات الأخرى ، فمثلاً صور Ariel والدرفيل يشكل يونس والحوت كما صور القديس الفارس كتطوير من صورة الإله حورس قاهر الشر (ست) عند المصريين ، وقصة الإله " اهورا مزدا " وإله الشر " هرمان " عند الفرس القدماء ، كما رسم الإله المصرى القديم مرتدياً الملابس الرومانية "ساحقاً التمساح " .

كل هذه الرموز تعطى فكرة على أن الفن المسيحى عامة ، والفن القبطى المصرى - خاصة - كان يخلط دائماً بين التقاليد والعادات والأساطير القديمة ، وبين العقائد والقصص الدينية (ماهر : ص ١٢٩) .

وبشكل عام ، يمكن القول أن هذه الخلط جاء في تعبيرات تشكيلية للفنان على نسيجة يصور الخير والشر بقوى غيبية تؤمن بسيطرتها عليه ، تتحكم فيه ، ولذلك رأى الفنان المصالحة معها ليكسب ودها .

الملاحظ من شواهد التشكيل الفنى في النسيج اليدوى أنه كان يغير من اتجاهاته الفنية حسب ظروف عصره والعقيدة السائدة ، ومع كل ذلك كانت الصورة التشكيلية لفنون الفراعنة ما زالت بصماتها واضحة في مضمون الصورة البصرية.

ومع دخول الإسلام لمصر بدات التشكيلات الرمزية تتراجع بخطوات تدريجية ليحل مكانها رسوم الطيور والحيوانات ، وانواع فنون الكتابة ، فكانت المنسوجات في عصر المماليك متاثرة إلى حد كبير بمنتجات الشرق الأقصى التى دخلها المغول في العصر الإسلامى ، وقد وجدت في مصر كثير من هذه المنسوجات ، وبعضها محفوظ في كنائس أوروبا ومتاحفها .

ومن أبرز الفنون التشكيلية في النسيج اليدوى في العصور الإسلامية " ابتكار الزخارف المكونة من الخط العربي ، فظهرت الآيات القرآنية المنسوجة " والشعر والزخرفة والخط العربي ، والخط الكوفي ، والخط الثلث ،والرقعة والنسخ، والخط المورق المرسوم بزخرفة أوراق النباتات بالطريقة "

العربية " المتعددة الزخارف ، كما تشكلت منها لوحات للتبرك أو التراحم أو الاعتزاز أو الذكرى ، كما تضمن بعضها آيات قرآنية وأسماء الرّسل والأنبياء كلوحات فنية مزركشة بخيوط من الذهب (مصطفى حسين : ص ٥٩ — ٦٠) .

ولقد اكتشفت مثل هذه النماذج في بلدة الفرم قرب أسيوط ، وفي أرمنت ودرنكة وفي اطلال الفسطاط ، وفي دراسة هذه النماذج اثبت العالم الأمريكى المتخصص في تاريخ الفنون الإسلامية " ديماند Dimand " أن طريقة استخدام الخيوط الذهبية في هذه المنسوجات تدل على أصالتها الإسلامية ، وليست من ابتكار البيزنطيين .

وفي العصر الفاطمى كان يزين النسيج بشريط يحتوى على زخارف هندسية أو نباتية أو حيوانية يحيطها برواز من الكتابة العربية على الجانبين ، وكانت الكتابات الكوفية ،في بادئ الأمر عباسية الأسلوب إلى أن تطورت إلى أسلوب جديد عرف بعد ذلك في العصر العباسى بإسم الكوفي المستجد ، وهو النوع الذى تنتهي بعض حروفه بفروع نباتية .

وفي العصر المملوكى استخدمت الزخارف النباتية كأوراق الشجر الطبيعة ورسوم الطيور ، والحيوانات ، والأشكال الآدمية .

المشاهد أن المنسوجات المصنوعة في الأقطار الإسلامية بكل نقوشها استطاعت الانتشار في دول أوروبا ، خاصة في القرن العاشر الميلادى حينما عبر العرب جبال الألب إلى وسط أوروبا ، ونشروا حضارتهم في سويسرا وفرنسا والمانيا ، وتوسعوا في التجارة مع هذه البلاد ، وخاصة المنسوجات الحريرية والقطنية " التى كانوا يجلبونها معهم في الشرق الأوروبى ، ودمشق وبغداد ، والإسكندرية ومن الشرق الأقصى والهند والصين .

وكان للعرب في هذا الوقت السيطرة التامة على البحار بفضل أسطولهم البحرى العظيم ، وامتدت رحلاتهم في أوروبا للتجارة إلى الدول

الاسكندنافية مثل السويد والنرويج وفنلندا والدنمارك .

كلما علم المسلمون أهل صقلية صناعة نسيج الحرير وزراعة الكتان وكيفية استخلاص اليافه وتحويلها إلى خيوط ، وذلك أثناء حكم العرب صقلية في القرن العاشر والحادى عشر الميلادى .

وعندما استولى " روجرز " الثانى ملك النورمان ١١٢٠م — ١١٥٤م على كورنت وارجوس والعاصمة بالرمو كان يرتهى الملابس العربية المطرزة بحروف عربية، وقد قلد النورمان المسلمين في صناعة النسيج ، وأنشئوا دوراً كثيراً للطراز ، واستعانوا بالنساجين العرب حتى بلغ الإنتاج للمنسوجات الحريرية الفاخرة ذات الطراز الإسلامي في هذه الجزيرة التميز والكمال ، خاصة في القرن الحادى عشر والرابع عشر الميلادى ، ويجدر بنا أن نذكر أن النفوذ والتجارة العربية امتدت إلى داخل الدولة الفرنسية ، عن طريق أسبانيا فادخلوا صناعة السجاجيد اليدوية التى تحولت بعد ذلك إلى نسيج الأبيسون والجبلان في فرنسا ، وانتشرت بعد ذلك إلى بلجيكا وهولندا حتى أوائل القرن الحادى عشر (مصطفى حسين : ص ٦٥) .

الواضح أن الانتشار الواسع الذى حققه فن نسيج الأنوال في كثير من دول العالم ، كان مركز إشعاعه الثقافي عصور الفراعنة ، التى صدرت طراز فنونه في موجات متلاحقة تصب في الحضارات الأخرى ، والشئ المثير في فنون هذا النسيج انه أضفى مكانة في أرديته على التباين الطبقي في المجتمعات المستوردة ، كما كان في المجتمع المصرى .

صناعة النسيج والبناء الطبقي :

يبدو أن موضوع التباين الطبقي في مصر تمتد جذوره مع تاريخ حضارتها ويمكن أن نقرأ عن هذه الحقيقة في نص عثر عليه الأثري " فلندرز بترى "في مدينة اسيوط ، يرجع إلى بداية الأسرة الثانية عشرة ، يذكر شيئاً عن نظام هذه الطبقات ، فيبدأ النص بذكر الملك وموظفين

، ثم يذكر طبقتين فقط هما طبقة صغار الملاك من المزارعين وهم الذين يملكون مساحات كافية من الأراضى تمكنهم من التبرع بهبات عقائد للمعابد ، على حين تمثل طبقة الفلاحين أدنى طبقات المجتمع — ولم يذكر هذا النص شيئاً عن طبقة " رجال الدين او الجيش " ، ولعل السبب في ذلك أن رجال الجيش في العصر الذى دون فيه هذا النص عصر الأسرة ١٢ لم يكونوا قد أصبحوا طبقة منفصلة ، نظراً لأن الملوك كانوا يعتمدن في حروبهم على تعبئة افراد الشعب ثم يسرحونهم بعد إنهاء القتال ، فيعودون إلى حرفهم الأصلية (بترى : ص ٥١) .

من الملفت للنظر ان هناك ثمة علاقة بين البناء الطبقى ونوع النسيج ، فالخامات والجودة ارتبطا بصفوة المجتمع من الملوك ورجال الدين ، هو ما يبدو في العصر الفرعونى ، فكانت ملابس الصفوة تعد في المصانع الملكية التى كانت توفر جاجات الملك وبلاطه ، وكانت المعابد الكبيرة تنافس هذه المصانع الملكية ، كما كان لكل معبد مصانعه المخصصة للآلهة ، وكهنة المعبد ، كما كانت المعابد الصغيرة وقصور الأمراء مخصصة لإنتاج ملابسهم .

ويفترض علماء التاريخ والآثار أن هذه المصانع كانت تسد احتياجات عامة الشعب من الأقمشة (عبد الستار : ص ٣١) .

وفي نفس الوقت كشفت حفائر مقابر (بني حسن) على بعض المنسوجات الملكية التى يرجع تاريخها إلى القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد ، تتضمن زخارف من رسوم هندسية على شكل نجمة لرداء الملكة حوتب Hotep زوجة امنحتب Amenaiht وملابس ابنهم نيموحتب Nimhoteb و هي مرسومة بألوان تتراوح ما بين الأزرق والبنى والأصفر .

أما النسيج المخصص لباقى فئات الشعب ، فلم يشر إليها إلا فيما عثر

عليه من أقمشة تحنيط المومياء ، و هي أشرطة منسوجة من الكتان ، وبعضها ملون بخطوط عريضة زرقاء ، كما كشفت الحفريات في مقابر قدماء المصريين على رسوم لنساء يلبسن الأقمشة الكتانية ذات أقلام وخطوط جميلة ملونة بوحدات هندسية ، أما الملابس المصنوعة من الصوف فقد كانت مخصصة للحكام في عصر الأسرة الثامنة عشر ، بعد الاهتمام بتربية الكباش التى كانت تمتاز بوجود قرنين ملتويين التواءً حلزونياً يرمزان إلى القوة والبطش ، وكانت أصوافه تدخل في نسيج ملابس الأباطرة والأمراء وصفوات المجتمع التى كانت تستخدمه في فصل الشتاء. ونظراً لأهمية الصوف عند الأباطرة فقد أصدر الحكام في مصر مراسم تنص على الحد من صناعة المنسوجات الصوفية إلا ما يخص القصر الإمبراطورى .

ويمكن أن نتبين ذلك من القانون الذى أصدره " جستنيان " عام ٤٣٨م الذى يحرم صناعة المنسوجات الحريرية بمصانع الإسكندرية ، وجاء في قوانين جستنيان أن الحرير القرمزى خاص بالأباطرة ، ولا يصنع إلا في مصانع الإمبراطور . والواضح أن الحرير لم يجد اهتماماً في صناعته عند الأقباط في ذلك الوقت ، لازدراء لبسه ، كتعبير نفسى عن رفض كل ما هو رومانى ، بسبب اختلافهم العقائدى معهم ، لذلك لم يحاولوا التشبه بهم لسخطهم عليهم وبغضهم لأسلوب حكمهم معهم .

وفي العصر الأموى والعباسى اعتبر رداء الحرير الرداء الأول للحكام ونسائهم ، فكانت خيوط الحرير تستورد من الصين ، وكان النساجون العرب يخلطونه بالخيوط الكتابية الرفيعة التى اشتهرت بها مصر (ماهر : ص ٤٣) .

وفيما يتصل بنسيج القطن نجد زراعته انتشرت في مصر في عصر الدولة الفاطمية، ولما نجحت هذه الزراعة انتجوا منها قلاع المراكب الشراعية ، والخيام، والعمائم، والمنسوجات الرقيقة المخلوطة بالكتان ،

والحريـر لملابـس السيدات أمـا بالنسـبة لملابـس الخلفـاء فكانـت معظمهـم يعيشون حياة الترف ، فيرتدون الأقمشة الحريرية المطرزة بالذهب ، كما أن خيامهم كانت تصنع مـن القطن أو الكتـان المرصع بـالخيوط الذهبيـة (مصطفى محمد : ص ١٧ ، ٥١) .

مراكز صناعة النسيج وبيئته :

مـع تعـدد أقـاليم مصـر الفرعونيـة ، فقـد كـان لكـل إقلـيم شـهرته المتميزة في حرفية فنون النسيج اليدوى ، إلى أن وصلت الشهرة بكل إقليم إلى زيادة الطلب في تصديره إلى الدول الخارجية ، وكان من أشهر مراكز هذه الأقاليم مركزى أخميم وأسيوط التى برعتا في فنـون نسيجها الذى صـدرته إلى بيزنطـة ورومـا ، وكانـت مـن الملابـس المطلوبـة للكنـائس والأديرة والقسس والرهبان .

كما اشتهرت الإسكندرية بتصدير منسوجاتها المطبوعة والمطـرزة بأنواعها الحريرية أو الكتانية إلى البلاد والجزر المنتشرة في البحـر الأبـيض ، كما تخصصت الفيوم في نسيج عبوات السلع من الجوت والكتان وتصديره إلى الخارج، وبجانبها اشتهرت بلدة دبيق بالمنسوجات الحريرية وتصديرها إلى العراق، ومن أشهر مراكز الإنتاج المحلي في تلك الوقت دمياط وتنيس وشـطا ودمـيرة وتمثـل إنتـاج هـذه المراكـز المنسـوجات الكتانيـة الرقيقـة والحريرية المستعملة في الملابس بأنواعها ومنها نماذج في متحف المتربوليتـان ، أمـا مدينـة البهنسا فكانـت مشهورة بنسـيج السـتائر والبسط ، وملابـس رجال الدين كما اشتهرت طما بنسيج الصوف بأنواعه (ماهر : ص ٦٥) .

لقد ساعد على تطور ونمـو النسيج اليـدوى إبـداع الألـوان في تشكيل الصـور علـى النسيج ، والواقـع أن ظـروف البيئـة للمكان تنبـه إليـه علمـاء الأنثروبولوجيا في تحديد الموارد الطبيعيـة وتكيـف المجتمـع لبيئتـه المحليـة واستغلاله لهذه الموارد في ملامح ثقافته ، والملاحـظ أن معظـم إنتـاج النسـيج اليدوي المطبوع جاءت صباغته مـن نباتـات البيئـة ، وكـان مـن أهـم هـذه

النباتات الجهرة والكركم وقشر البصل ، ومنها تحصل على اللون الأصفر بدرجاته ويستخرج منه اللون الأحمر ومشتقاته ، كما تمنح النيلة النباتية اللون الأزرق الداكن (مصطفى حسين : ص ١٠) .

وتؤكد الشواهد التاريخية إن صباغة النيلة كانت تستخدم بين نساء الطبقات الدنيا في تلطيخ وجوههن بها حداداً على الوفاة في أسرهن .

كما انها ما زالت على السنة العامة في التعبير عن الاستهجان والتشاؤم في الوصف أو المخاطبة .

أما بالنسبة لمنتجات البيئة الزراعية التى كانت تفيض بالاستحسان في التشكيلات الفنية على النسيج ، فقد ظهرت في الدولة الحديثة وما بعدها ، وكانت الموضوعات المستخدمة في التشكيلات البصرية القمح في صناعة الخبز والجعة ، والكتان في صناعة الملابس والزيوت ، ويشير الأثرى " بترى " إلى المحاصيل التى دخلت التشكيلات الفنية كالشعير والذرة والعنب ، وكانت هذه المحاصيل تزرع بمصر في العصور الوسطى ، ومن الأساطير التى ارتبطت بالبيئة الزراعية اسطورة ازويريس (غله الخير) كان أول من أدخل زراعة كروم العنب وأخرج منه النبيذ ، كما كانت الخضراوات التى تزرع في معظم جهات مصر وأهمها الفول والعدس والبازلاء ، وعندما كان الفيضان يأخذ في الإنحسار من الأراضى التى كانت تحف بالوادى يسرع أصحابها إلى زراعة البصل والكرات والتوم والخيار والقتا بأنواعها المختلفة .

أما الكتان الذى كان يستخرج منه الياف النسيج فكان يستخلص من بذرة الزيت الحار ، وكانت زراعته منتشرة في بيئات مختلفة ، منها تانيس (صالحجر) وبلزيوم (مدينة الفرما) وبوتو (تل الفراعنة بمحافظة البحيرة) ودندرة (في الجانب الشرقى من النيل في مواجهة قنا) .

أما النباتات التى كان يستخرج منها الزيت بجانب الكتان كان منها القرطم والسمسم والخص والسلجم (فصيلة من الكرنب يقال من الفجل)

(بترى : ص - ٢٤٧ - ٢٨٤)

الواضح أن الزراعة بشكل عام ارتبطت بمصر الفرعونية باسطورة أوزوريس التى أثيرت في الفكر المصرى القديم ، فقد تصور المصريون أنه وبعد أن قتله أخوه "ست" لابد أنه عائد للحياة ، وأنه عندما يعود إليها سيهبها الخضرة والجمال ، لأنه روح القمح وواهب الحياة .*

ومن هنا تحدد يوم يخرج الناس فيه إلى الحقول والبساتين ليسعدوا برؤية " روح أوزوريس " و هي تطل من خلال كل نبتة تخرج من الأرض ، وكان يوم شم النسيم (المصرى : ص ١٦٢)

والواضح من سياق الأساطير أن إرتبطت منتجات البيئة الزراعية بصناعة النسيج وصباغته ، كما أضفى عليها الفنان صور مقدساته من ألهة الزراعة على فنون تشكيلية للنسيج.

أخميم المكان والزمان :-

من المعروف أن أخميم مدينة مصرية قديمة تبعد عن عاصمة محافظة سوهاج حوالى ٢ كيلو متراً ، يحدها شرقاً الجبل الشرقى ، وغرباً مركز سوهاج ، وشمالاً مركز ساقلته ، وجنوباً دار السلام ، ويحيط بها نهر النيل من الناحيتين الغربية والجنوبية ، ويغلب على سكانها الإقتصاد الزراعى ، ونظراً للشهرة الواسعة في صناعتها للمنسوجات اليدوية ، فقد كان الغزل والنسيج النشاط الأول لميراث ابنائها في هذه الحرفة الصناعية ، وكانت الأنوال منتشرة بدرجة كبير منازلها .

وحينما نسترجع تاريخ إسم أخميم ، نجد المصريون القدماء أطلقوا عليا إسم برمين permin بمعنى الإله " مين " رمز الخصب والنماء ، كما سماها الأغريق باهوليس paho polis واطلق عليها الأقباط

* أنظر : الفصل التاسع ، أسطورة اوزوريس

shmin ومنه اطلق المسلمون عليهم اخميم .

ومن شواهد التاريخ ان كان لأخميم مكانة بين اقاليم الوجه القبلى (٢٢ إقليم) فكانت العاصمة للإقليم التاسع منذ العصور الفرعونية حتى العصر الرومانى وظلت شهرتها قائمة عبر عصورة الحضارات المصرية ، ويصف " هيرودوت" اهل اخميم بأنهم كانوا يفوقون غيرهم في الصنائع ولاسيما في نسج الأقمشة الكتانية ، وصيانة التماثيل كما يشير في نفس الوقت إلى دور الرجال في هذه الصناعة التى يمارسونها داخل منازلهم (مبارك : ص ٣٥)

بالرغم أن هذه الحرفة إرتبطت ايضاً بالنساء وهو ما يذهب إليه " بترى " في وصف الرسوم المنقوشة على الآثار التى يرجع تاريخها إلى عصر الأسرة الثانية عشر ، يتبين منها أن النساء كن يعملن بالغزل والنسيج والعزف على الآلات الموسيقية ، أما في الأسرة الثامنة عشرة فقد أنفرد الرجل بعملية النسيج ، فإذا ما كان عصر الإغريق نجد النساء طبقاً لبعض الروايات يذهبن إلى الأسواق ويتاجرن، على حين يبقى الرجال في المنازل ليقوموا بعمليات النسيج (بترى : ص ٧٤)

يبدو أن أخميم كانت من أشهر المراكز في صناعة المنسوجات ، و هي شهرة ذكرتها المصادر التاريخية وساعدت عليها ما توفر لهذه المدينة من إمكانيات وموارد ، وأكدها ما تم الكشف عنه من قطع أثرية من المنسوجات المصنوعة بالأساليب الفنية والزخرفية التى تميزت بها أخميم ، وما ينسب لهذه المدينة التى اتخذت منسوجاتها طرازاً مميزاً ، اختلفت حولها علماء الآثار في تاريخها وذهبوا مذاهب شتى ، فمنهم من يرجعها إلى مصر والشام ، ومنهم من يرجعها إلى إيران او العراق في العصر الساسانى ، ومنهم من يرجعها إلى مصر في العصر الإسلامى (عبد الستار :ص ٣٣)

كذلك عثر على قطع منسوجة في أخميم مصنوعة بطريقة

القباطى – وهو أسم مميز لنوع من النسيج المصرى – يطلق عليه الغرب topestry ، وأطلق عليه العرب القباطى نسبة إلى أهلها من القبط ، وذكر " المقريزى " أن المقوقس أهدى إلى رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ، قباء وعشرين ثوباً من قباطى مصر – نسيج مصر – كما كسى الخلفاء الكعبة بالقباطى المصرية . (ماهر : ص ٤٧)

ومن روائع القطع المنسوجة التى يرجع تاريخها إلى القرن السادس والسابع الميلادى تصور الأنبا شنودة الذى يعد من رواد القومية المصرية التى دعا إليها وتحدى الإحتلال الإغريقى بهدم معابدهم الوثنية في أخميم . (عبد الستار ١٤)

ومن القطع المنسوجة التى عثر عليها أخميم أيضاً قطعة محفوظة في متحف فيكتوريا والبرت ، وقد تمثلت فيها البشارة بشكل يبين جبرائيل الملاك أمام القديسة العذراء مريم ، هذا بجانب قطعة تمثل فيها البشارة بشكل يبين جبرائيل الملاك أمام القديسة العذراء مريم ، هذا بجانب قطعة تمثل منظر الميلاد ، وهذه القطعة من العصر الخامس والسادس محفوظة بنفس المتحف السابق و هي تصور ملاك يخاطب العذارء ، بجوارها جزء من المزود حيث الطفل المقدس خلفه ثورة وخلفه نجم وكلمة ماريا القبطية (ماهر : ص ٨)

لعل ما يمكن أن يقال بالنسبة للآثار التى توفرت من نسيج أخميم بما أحتوته من رسومات على النسيج ، انها عبرت عن عصور كالحضارة المصرية وما تضمنته من إحداث صورها الفنان المصرى في مرئياته النسجية لتحكى قصص بعض الأحداث في نطاقه الإقليمى التى عاشها وتفاعل معها .

وحينما ننظر إلى فنون صباغة النسيج نجد أهميتها بما توافرت لها من سعة الأحواض المختلفة ، وهو ما تم إكتشافه في بلدة أتريب (الشيخ

حماد) قرب مدينة سوهاج ، ويرجع تاريخها إلى عهد الرمان ، كما ظهر براعة المصريين في الصباغة ، أمهم استطاعوا إيجاد وسيلة لتثبيت الوان الزخارف بإستخدام أكسيد الرصاص لإنتاج اللون الأحمر الفاتح ، كما أستخدموا زلال البيض لحماية الألوان أمن تأثير المياه .

وكانت هذه الطريقة من أقدم عصور التاريخ المصرى حتى عهد الفاتح العظيم تحوتمس الثالث (بترى : ص ٢٨).

خلاصة القول ، نجد ان أخميم واصلت الحفاظ على فنون هذه الصناعة منذ الحضارة المصرية القديمة في بيئة زراعية توافرت فيها مواد النسيج وصباغتها ، فإزدهرت في أحضان إقتصادها الزراعى خاصة الكتان وصناعته ، كما شجع الفينيقيون التجارة في خيوطه وأقمشته وتصديره إلى بلاد الغرب وفلسطين وسبه الجزيرة العربية واليونان، وفي عصر البطالمة وجدت رواجاً لإقبال الإغريق في بلدان الشرق الأقصى عليها في ذلك الوقت ، وفي فترة حكم الدول الرومانية " أهتمت بهذه الصناعة " ففرضت على الفلاحين زراعية الكتان للهيمنة على صناعة النسيج ، كما شجعت على صناعة الحرير إستناداً إلى مهارة المصريين في هذه الصناعات في العصر القبطى والعصر الإسلامى ، حتى أن بعض خلفاء المسلمين والأمراء كانوا يحرصون على إرتداء ملابسهم من نسيج أخميم ، مما شجع الإرتقاء بإقتصاديات هذه الحرفة وتنمية صناعتها إلى العصر الحديث .

ومن هذا العرض يصبح السؤال في حدود هدف الدراسة : على :

١- ماذا تحمل ذاكرة المشتغلين بحرفة صناعة النسيج اليدوى في أخميم من تراث ثقافي لهذه الحرفة في ظروف الزمان والمكان ؟

٢- ما هو أثر التحديث في هذه الصناعة على مجال التنمية ؟

الواقع أن الإجابة على هذين السؤالين تشتق اهميتهما في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية ، لقد إرتبطت إلى حد قريب بمشكلات التحول

من المجتمعات البسيطة إلى التحديث ، وهذا ما دعا علماء الأنثروبولوجيا إلى وجود حرفة قادرة على الوصل بين الثقافة والتنمية ، وبطبيعة الحال سنبدأ الدراسة بإختيار العينة ، ولقد أمكن رصدها من خلال إحصاء مكتب مديرية القوى العاملة بسوهاج عام ١٩٨٠ ، ويكشف هذا الإحصاء عدد المشتغلين في هذه الحرفة بما فيهم اصحاب الأنوال ، إذا وصل عددهم ٢٥٠ فرداً كلهم من الذكور موزعين على مركز ومدينة اخميم والقرى المجاورة لهما في ذلك التاريخ .

أما بالنسبة لتقدير اصحاب الأنوال لقوى العمل في هذه الحرفة في مدينة أخميم وحدها فقد تم تقديره بحوالى ٥٦ مفردة ، بعد إستبعاد العمال الذين يعملون على الأنوال الميكانيكية .

وبحصر خصائص العينة من أصحاب الأموال والمشتغلين عليها من العمال أمكن تحديد هذه الخصائص في اربع : العمر والدين والتعليم والدخل .

والهدف من ذلك تحديد العلاقة بين العمر والخبرة والوعى بتراث هذه الحرفة،وبالنسبة للدين فهو يكشف العلاقة الوجدانية ورصد الذاكرة عن العلاقة بين العقيدة الدينية ومن هذه الحرفة ، أما التعليم ربما تاتى بشىء من المنطقية عن تاريخ فنون هذه الحرفة ومقوقاتها ، وبعد ذلك ناتى إلى الدخل ليحدد المكانة الإقتصادية للمشتغلين في هذه الحرفة .

فالنسبة للعمر نجدها موزعة بين فئات العينة من ٥٠ — ٦٠ عاماً وباقى العينة من الفئات العمرية ١٨- ٣٠ عاماً وبالنسبة للعقيدة الدينية نجد المسلمون يمثلون ٩٦٪ والمسيحيون ٤٪ ولكهم من الأرثوذكس .

أما عن التعليم فتشكل ٦٠٪ اميون و٢٠٪ لا يقراون ويكتبون و٢٠٪ حاصلون على المرحلة الإبتدائية ، اما اصحاب الأنوال فيمثل الذين يقراون

ويكتبون ٢٠٪ ، ٥٠٪ مؤهلات دون المتوسط ، ١٠٪ مؤهلات متوسطة ، ٢٠٪ مؤهلات جامعية .

وبالنسبة للمكانة الإقتصادية نجد أن الذين يملكون نولاً واحداً عددهم ١٠ افراد والذين يملكون نولين عددهم ٤ أفراد ، وتتراوح قيمة صناعة النول الحديث ما بين ٣٥٠ جنيهاً إلى ٤٠٠ جنيهاً بسعر عام ١٩٨٤ أما الأنوال المملوكة بالميراث والتى يتجاوز عمرها مائة عام فهي أحد معالم التراث الذى يصعب تقديره ، أما عن معدل إنتاج النول الواحد من الصناعات القطنية والحريرية فيختلف بإختلاف نوع الخامات والمهارات الفنية للعامل .

أما متوسط إنتاج النول الواحد للعامل بين ١,٥ متراً ومترين في متوسط سبع ساعات ويقدر العائد السنوى من ربحية النول بحوالى ٨٠٠ جنيه .

وقد اكدت الشواهد من عينة الأنوال المنزلية أنها متوارثة من أبائهم وأجدادهم واقترنت شهرتهم بإسمائهم ، وحينما ننظر إلى العمالة التى كانت أو مازالت على هذه الأنوال نجد مكانتها الفنية ترتبط بإسم عائلاتهم الذين أحترفوا هذه الحرفة و توارثتها أجيالهم .

أما عن تاريخ هذه الأنوال فيذكر أحد أصحاب هذه الأنوال أنها تمثل نماذج من العصر الفرعونى ، والواقع أن هذه الحقيقة وجدت تأكيداً من النقوش في مقبرة نفرحتب ومقبرة ختوم حتب في الأسرة الثامنة عشرة .

والواضح أن هيكل النول مثبت على أرجل يطلق عليه أصحابها " الحمار لوصفة بالتحمل والصبر ، ويبدو أن هذا الإسم تتم إستعارته من نظرة المصريين للحمار كحيوان أقترن بعبارة الآلة " ست " عند الهكسوس .الذى كان الإله الحامى لهم عند غزوهم لمصر " وكان الحمار هو الحيوان الذى كان يعتقد آنذان أن الآلة " ست " يتقمصه فقدسوه ،

وكان ملوكهم يلقبون أنفسهم بعاقين " أى الحمار الشجاع وكانت مقابر الحمير في عهدهم مقدسة (بترى : ص ٢٥٢) .

المهم المهم هنا أن الأنوال التى مازالت من مقتبسات الأجيال الحرفية السابقة بدأت تتوقف عن الإنتاج بعد أن طور أصحابها الأنوال الحديثة بآليات ميكانيكية وهو ما أدى إلى خروج الإنتاج من البيوت إلى الورش وتقلص دور الأسرة في عمليات الإنتاج ، وأهم نماذج هذه الأنوال النول الرأسى والأفقى والنول السحب البسيط .

وبالنسبة لعينة النول وطريقة تشغيله وما يقال عنه نجده .

أولاً : أن النول يقسم إلى منظومتين :-

عبارة عن جهاز يطلق عليه البانجا وهو مجمع خيوط الغزل وتنسيق الوانها ورسمها والوانه ، ويطلق عليه حالياً زرزخان وأطلس وتصل حدود الخيوط فيها على ٤١٠٠ فتلة ، وتتشكل أجهزة التشغيل من ثمانية عشر وحدة هي :

١- ريشة	٢- مقص	٣- درج
٤- مشط	٥- مكوك	٦- لطاشة
٧- دركة	٨- عجل حامل	٩- مجرى
١٠- دف	١١- مطواة	١٢- لف القماش
١٣- مقعد النساج	١٤- دراسات إختلاف النسيج	١٥- بوجى للنفس
١٦- مجس النول	١٧- بكر حامل خيوط النسيج	١٨- حجر النول

الواقع أن وصف أجزاء النول أجده يرتبط بالثقافة الشفهية لأفراد العينة ، خاصة عند كبار السن منهم ، وعلى سبيل المثال ، فيما يتصل ببراعة المرأة في الغزل ، بقولهم الشاطرة تغزل برجل حمار ، وهو يعنى قدرتها على التصرف في مواجهة أى أعطال في أدوات إنتاجها ، حتى لو استعاضت عن هذه الأداة برجل النول أو رجل المقعد (وهما يتصفان

بالتشبيه بالحمار)

ومن الأمثلة الأخرة المرتبطة بالمجهود البدنى على النول : قلبى وجعنى من النول والمطواة والدف خذ القوة وهد الحيل ، ومن الأمثلة الدالة على الصبر : اللى يغزل كل يوم ماية (مائة) يعمل زعبوط وكوفية ، مثال آخر : اللى يعقد ضفيرة بايده تحلها ضوافر (اظافر) ايده ، والمقصود بذلك كل عقدة لها حلال ، ومن آثار العمل اليومى بالمقطوعية ، مقولة : مفتش نوال يخلى من السلف والدين .

على اية حال فإن هذه الأمثلة تفسر العلاقة الحميمية بين صناع الحرفة بالنول والتراث الثقافي الذى يحكم هذه الحرفة .

بعد ذلك تتناول ما اسفرت عنه الدراسة من إيضاح للمتغيرات الثقافية الإقتصادية التى أصابت حرفة النسيج في أخميم في حدود العينة ، وتاريخ دراستها في الفترة من يناير — مارس ١٩٨٣ ، نوفمبر — ديسمبر ١٩٨٤ .

نعود إلى افراد العينة — لطرح سؤال الدراسة الرئيسى عن مخزونهم الثقافي حول هذه الحرفة .

الواقع أن وحدة الفكرة عندهم دون استثناء أن هذه الحرفة موروثة منذ الفراعنة ، ولكن الأمر يتباين عندما نطرح سؤالاً حول الصور التشكيلية في هذا النسيج للفئات العمرية (١٨-٣٠ عام) نجد الإجابة سالبة وبالنسبة للفئات العمرية (٥٠ - ٦٠ عام) فبعضهم أشار إلى شواهد من سبقوه في فنون هذه الصناعة من رسومات بعضها يتعلق ببعض رجال الدين والقديسين وأساطير مسيحية ، وتشكيلات من مفتاح الحياة ، والصليب وبعض تشكيلات هندسية ورسومات للطيور والزهور وآيات قرآنية .

أما بالنسبة للوعي بتاريخ صناعة حرفة النسيج في أخميم فقد كان الحديث عن العصور الفرعونية عابراً مشوشاً ، وبعض ملامحه

متواضعة عن العصر القبطي.

لقد اكدت شواهد دراسة العينة عن حقيق العلاقة الأولية بين المشاركين في صناعة النسيج في مجتمع أخميم ، فمعظم الإنتاج يتم ممارسته في المنازل باستثناء بعض الورش الصغيرة نصف الآلية ، وفي إطار هذه المنازل تتكامل أدوار الأسرة في الإنتاج من الورج والزوجة والأولاد وبعض الأقارب .

إن تركيز الدراسة على صناعة النسيج اليدوى في المنازل نجده المكان الطبيعى لعملية إنتاج النسيج ، ونجد أن علاقة العمل مرتبطة بالبناء العائلى .

فالمصالح مشتركة ، والقيم والمعايير يغلب عليها الإتفاق ، والتعاون قائم بين افراد العائلة ، فالزوج يعمل على النول وتعاونه زوجته وأولاده ، والتماسك العائلى سائد بين الأبناء المتزوجين والمقيمين خارج المنزل ، ويدعم هذا الإرتباط العامل الاقتصادي من إنتاجهم .

لقد كشفت إجابات أفراد العينة من أصحاب الانوال أن زوجاتهم وأولادهم وأزواج بناتهم يتبادلون العمل على الأنوال ، ومن الطريف أن نسبة الزوجات اللاتى أكتسبن الخبرة في هذه المهنة ٢٤٪ وأن كثيراً منهن يعتمدن عليهمن أزواجهن في بعض التشكيلات الفنية في نسخ أغطية الأسرة ، كما يبدو من إجابات أفراد العينة والبالغين أن ٥٣ ٪ من السر مازالت تمارس إنتاجهم العائلى ، وهذا التعاون عامل في بقاء هذه الحرفة .

ولواضح من شواهد الدراسة ان هذه الحرفة كان لها وجاهتها في البناء الثقافي الاقتصادي عبر العصور التاريخية للحضار المصرية ، حتى هذا العصر الذى نعيش فيه .

لقد أصبحت في ظل التحديث اثراً ثقافياً وتجربة تاريخية في التنمية الإقتصادية لقد كان وسيطاً بين البيئة الطبيعية ومشروعات التنمية

والعالم الخارجي .

لقد كشفت نتائج الدراسة عن وجهات نظر أفراد العينة في نقطتين هما : التعاون والمعوقات ، فالنسبة للتعاون أسهم تاريخ المكان وبيئته الإجتماعية بالوعى باهمية هذه الحرفة التى توارثتها الأجيال وهذا الوعى كان من أهم عوامل تعاونهم وتماسكهم الاجتماعي في الحفاظ على تراث العمل هذه الحرفة .

ويدللون على تلك الأهمية بتاسيس جمعية تعاونية لأصحاب أنوال النسيج عام ١٩٦٥ من اجل توفير الخامات وتسويق المنتجات وضمان القرض.

أما المعوقات فيؤكد أفراد العينة على عدم فاعلية هذا التنظيم نتيجة إنخفاض حجم العضوية ، وإنسحاب العمال المهرة من هذه الحرفة لضعف الأجر فيها وسيطرة القلة من الأعضاء على توزيع حصص الخامات لصالحهم ، ومن ثم التحكم في توزيع الإنتاج ، بجانب ذلك يمكن أن نستنبط عوامل المعوقات في عدد من المؤشرات ، وهذه المؤشرات نجدها تتسق مع ظروف مكان وزمان الدراسة ، ويمكن أن نضع ملامحها على النحو الآتى :

١- إرتفاع أسعار الخامات الأساسية وعدم عدالة توزيعها .

٢- دخول القطاع العام في منافسة غير متكافئة مع صناعة الأنوال مما أدى إلى تشوه فن هذه الصناعة .

٣- إنتقال العمالة من الفنيين المتمرسين في هذه الصناعة إلى القطاع العام مما أدى إلى تشوه فن هذه الصناعة .

٤- تحكم البيروقراطية الحكومية والقوى السياسية المحلية في السيطرة على عملية التنظيم التعاونى مما أدى بكبار المنتجين بإستغلال التيسيرات التعاونية في تهميش صغار المنتجين من حق الإنتفاع في حصص الخامات .

٥- لقد كشفت أفكار أصحاب الأنوال الذين إرتبط أسماء أجدادهم بهذه الصناعة بالوعى التاريخي الهامشى بهذه الحرفة ودورها في الحفاظ على التراث الإقليمى لفن حرفة النسيج بأخميم ، ومع ذلك يدركون مخاطر تراجعها في إستثمارات التنمية كنتيجة للتطورات السياسية للدولة ، التى أعجزت نموها وإنكماشها حتى أصبحت في المرتبة الخامسة من الأهمية بالنسبة للصناعات الصغيرة الأخرى .

والواقع أن التحديث التكنولوجى في حرفة النسيج قد ترك الأفراد بدون إطار موجه يجمعهم ، في الوقت الذى تضاءلت فيه ذكريات الماضي ببعده التاريخي الثقافي .

الفصل الحادى عشر

قريتان نوبيتان

قريتان نوبيتان

دراسة إثنولوجية مقارنة *

المكان : يتحدد مكان الدراسة في قريتين ، الأولى قرية " جزيرة هيسة " والثانية " قرية دار السلام النوبية "

هيسة : تقع هذه القرية في جزيرة على ارتفاع ٥٠٠ قدم تقريباً من سطح بحيرة ناصر أمام جزيرة فيلة ، يحدها شمالاً الشلال ، وجنوباً قرية جزيرة عوارض وشرقاً السد العالى وغرباً خزان أسوان .

ويبلغ عدد المنازل والأسر طبقاً لتعداد ١٩٧٦ ، ٤٤١ منزلاً ١٤١٢ أسرة (٦٨٩ من الذكور ، ٧٣٥ من الإناث)

والقرية تتكون من أربعة أولها نجع الشلستور ونجع سلوكيه ونجع الغابة ونجع الخور ، وكلهم من الكنوز ، وترتبط الأهمية التاريخية لهذه الجزيرة أنها كانت فيما مضى مقراً لمدافن الكهنة والكاهنات الذين كانوا يعملون في جزيرة فيلة ، ولكن تلاشت قيمتها الأثرية بعد أن نقلت المومياوات بعيداً عن مياه الفيضانات وأيدى اللصوص ، وهذه المومياوات ترقد

---

* الإثنولوجيا تمثل الجانب المقارن والتفسيرى من تاريخ ثقافة الشعوب الحية والآفلة .
نشر البحث بعنوان " النوبة : الماضى والحاضر ، دراسة سوسيوإنثروبولوجية حول جزيرة هيسة ودار السلام النوبية عام ١٩٨٣ ، كما نشر أيضاً بعد تنقيحه فى كتاب بعنوان " النوبة وجتمع التعاون – دراسة سوسيوانثروبولوجية فى دار السلام النوبية " محافظة أسوان عام ١٩٨٤ ويمكن الرجوع فيه إلى الجزء التاريخى ، ثم رأس المؤلف لجنة جمع التراث الثقافى للنوبة فى نفس عام ١٩٨٤ بتكليف من المجلس الأعلى للآثار كما شارك فى كتابة التاريخ الثقافى لمجتمع النوبة الذى نشر تحت عنوان متحف النوبة فى منشورات وزارة الثقافة عام ١٩٩٧ .

حالياً في المتحف الصغير بجزيرة الفتين في مواجهة أسوان (P . 21 Leslie)

المساكن : تتدرج المساكن في جزيرة هيسة تدرجاً حسب طبيعة الأرض الجبلية ، و هي مبينة من الطوب اللبن والدبش تكسوها طبقة من طمى النيل ، سوقوط المنازل مكونة من عروق الخشب وسيقان النخيل ، وبعض الأسقف مازال يعلوها القباب باللون الأبيض ، ولكل منزل مدخلين احدهما رئيسى والآخر خلفي يستخدم في حركة التعاون بين النساء ، خاصة في حالة الضيافة .

أما دورات المياه ، فتقع خارج نطاق المساكن ، و هي عبارة عن حفرة يحاط بها جدار من أحجار الجبل لها منفذ يصب على منحدر الجزيرة .

وفي القرية مسجد صغير له مدرجات خارجية ترتفع حتى القرب من سطحه في إرتفاع ثلاث أمتار ليقف عليها المؤذن بالرغم من وجود مكبر صوت يمل بالبطارية .

المكان الجغرافي : تقع دار السلام النوبية على مسافة ٣٠ كيلو متر شمال مدينة أسوان ، ومسافة ٩ كيلو مترات جنوب مدينة كوم أمبو يحدها من الشمال قرية " دارو " التابعة لمركز كوم أمبو ومن الجنوب قرية " بلانة " ومن الشرق قرية " أدندان " ومن الغرب نجع الشيخ إبراهيم ، ويمر الطريق الرئيسى الزراعى أسوان — القاهرة ، وخط السكة الحديد بجوار القرية .

ويقيم أهالى القرية من " الفاتديجا " ٩٠٪ شرق السكة الحديد والكنوز الأقلية مع العرب غرب السكة الحديد في أطراف القرية وتشكل قرية دار السلام النوبية وقرية " بلان " وقرية " أدندان " مجلس قروى واحد ، مقره " بلانة " و هي تتبع إدارية مركز مدينة ناصر التابع

لمحافظة أسوان .

يبلغ عدد السكان المقيمين بالقرية حوالى (١٠٥٠ نسمة) يمثلون ٢١ قبيلة لها جذور عرقية تميز ثقافتها .

ومن المظاهر التى تلفت النظر في مدخل القرية تلك المساكن المشيدة من الطرب " اللبن " مسقوفة " بعروق من الخشب ، وقد تهدمت هذه المساكن وأصبح معظمها خالياً من سكان ، ونتيجة لذلك أقامت الدولة ١٨ مسكناً على هيئة وحدات تضم ما بين حجرتين وخمس حجرات ، بنيت بالحجر الأبيض ، ويتوسط كل مسكن حوش سماوى ، وتحتفظ هذه المساكن بالطابع النوبى في البناء .

الملاحظ أن هناك مظاهر رمزية مشتركة للمنزل النوبى وهو الطلاء باللون الأبيض والمصاطب الخارجية ، ورسم النجمة والهلال على واجهة المبانى ، وهما رمزان أسلاميان يدلان على التفاؤل والبركة ، هذا بجانب الأشكال الهندسية المجردة كالخطوط المتوازية والمتعرجة التى ترمز إلى المياه والخصب ، كما رسمت الأشكال الثلاثية والمربعة في فراغات متداخلة يتعذر على المرء أن يدرك أصولها ، ومع ذلك تحتفظ هذه المساكن بالتصوير الشعبى على الجدران مثل الزهور والطيور والحيوانات ، و هي تعبيرات لها دلالات ثقافية ممتدة عبر الحضارة المصرية . *

الدراسة الميدانية : بدأ الدراسة الإستطلاعية في القريتين في الفترة من ٣ إلى ١٠ مارس من عام ١٩٨٢ ، وبالرغم من قصر هذه الفترة من شواهدى إلا إننى خرجت منها متعاطفاً لهذه الدراسة ، وهذا ما شجعنى في البحث عن تاريخ النوبة ومتابعة اعمال الأثريين في أرضها قبل أن تغمرها مياه السد العالى .

---

* يمكن الرجوع إلى كتاب المؤلف " النوبة ومجتمع التعاون " مرجع سابق "

والشيء الطريف الذى لفت نظرى في لقاءاتى الإستطلاعية مع النوبيين في قرية " هيسة " وقرية " دار السلام النوبية " تلك اللهجة المحلية التى يتحدثون بها مع بعضهم ، خاصة ما كان يدور منها على السن النساء أثناء إجابتهن على اسئلتى ، وبالرغم من وجود طالبين من طلبة الدراسات العليا في كلية الأداب بسوهاج ، أحدهما من " الكنوز " والآخر من "الفتديجا " إلا أن كليهما كان يجهل تماماً لهجة الجماعة الأخرى ، وهذا ما جعلنى افكر في استخدام جهاز التسجيل كأداة لجمع البيانات حتى استطيع وبسهولة عند تفريغ أشرطتها ترجمة المعانى التى تأتى في سياق الحديثة بلهجة نوبية .

بدأت دراستى الأثنولوجية على القريتين في مرحلتين " الأولى في أبريل ١٩٨٢ فبراير — نوفمبر من نفس العام ، ثم من فبراير ١٩٨٣ إلى ابريل من نفس العام .

وبالرغم من تسجيل شواهدى اعتماداً على منهج الملاحظة فقد استندت إلى استمارات الإستبيان لجمع البيانات الكمية والكيفية عن عينة ممثلة لسكان القريتين ، وتم إختيار أفراد العينة بطريقة عشوائية من بين الوحدات السكنية بإعتبار كل وحدة منها تضم اسرة على الأقل .

المظاهر الثقافية للنوبيين :

الواقع ان مجتمع العينة مازال ينفرد بخصائص ثقافية عن المجتمعات التى تحيطهم من ناحية الملبس والمسكن واللغة والفن والعادات والتقاليد .

وعموماً فهي مظاهر منقولة عبر الأجيال ، ولذلك نجد أن " لينتون " قد حدد ثقافة أى مجتمع على أساس أنها مجموعة من السلوك التى تتعلمها الكائنات الإنسانية في أى مجتمع من كبارهم ، والتى تنقل منهم إلى الأجيال الأصغر التى تتبعها .

والآن أصبح منهج الدراسة يفرض علينا الوصول إلى حقيقة فهم

مجتمع الدراسة أن نتناول بعض مظاهره الثقافية ، تلك التى تتمثل في اللغة والدين وثقافته والتعليم والزواج والمكانة وأنواع الملابس والحلي والأغنية التى تعبر عن وجدان المجتمع.

اللغـــة :

تعد اللغة هي الأداة الرئيسية للاتصال والأداة المعبرة عن التفكير ، ولابد من الإشارة إلى اننا يجب ألا نخلط بين دراسة اللغويات وبين عملية تعليم اللغات ، فمن المسلم به أن فهم تركيب اى لغة من اللغات ليس ضرورياً تعلمها ، وإن كان ذلك قد يساعد على تسهيل عملي التعليم ، ولعل اوضح دليل على هذه الظاهرة هو أن نسبة ٩٩٪ من أفراد العينة يتكلمون اللغة العربية ، بالإضافة إلى اللغة النوبية التى تحمل لهجتين ليست لهما قواعد تركيب مكتوبة ، ولكنها تتوارث بالشفاهة و هي لهجة " الموتوكية " و هي اللهجة التى يتحدث بها الكنوز في قرية " هيسة " مع ملاحظة وجود نسبة ١٪ لا تعرف الكلمات العربية إلا بصعوبة تتمثل في النساء كبار السن ، أما اللهجى الثانية فهي " الفاتديجة " والتى يتحدث بها قبائل الفاتديجة في فرية " دار السلام النوبية "

ومع هذا أسفرت إجابات العينة من الرجال في القريتين على أنهم لا يعرفون شيئاً عن تركيب اى من اللهجتين .

واللغة النوبية عموماً لا تكتب بخلال اللغة العربية وليس لها حروف خاصة ، وتشير بعض المخطوطات النوبية الأثرية أن هذه اللغة كانت مكتوبة باللغة اليونانية.

ومع ذلك لم يعرف أين كانت جذور ونشأة اللغة النوبية ، ومهما يكن من أمر نشأتها فليس من شك في أنها لغة قديمة قدم المجتمع النوبى الذى عاش على ضفاف النيل منذ آلاف السنين ، وليس هناك ما يدل على أن هذه اللغة مستمدة من اللغة المصرية القديمة بل تؤكد كل الدلائل

على أنها لغة قائمة بذاتها . (ربيع : ص ٥٢ — ٥٣)

والواضح أن اللغة النوبية تتشعب إلى لهجتين تبعاً لإختلاف الجماعات وفئاتهم الكنوز يتحدثون (الموتركية) والنوبيون يتحدثون (الفتديجة)

حقيقة ظهور هذه اللهجات وغيرها أنها جاءت بشكل عام نتيجة لعوامل متعددة منها الفروق في الثقافة والتربية ، ومناخى التفكير والوجدان ومستوى المعيشة ، وحياة الأسرة والبيئة الإجتماعية والتقاليد والعادات ، وما تزاوله كل فئة إجتماعية من أعمال ووظائف ، وما تتركه من أثار في عقلية المشتغلين بها ، وبالتالي تسلك كل لهجة من هذه اللهجات في سبيل تطورها مقاومة عوامل الإبداع والتغيير داخل منطقتها والواقع أن كل منطقة لها لهجتها التى تؤكد العلاقات الوثيقة التى تربط الناطقين بها وإرتباطهم ببيئتهم ومجتمعهم (مرزوق : ص ١٩٥) ويمكن القول أن الجماعة الحقيقية تبدو بشكل جلى بين " الكنوز " والفتديجة فالبرغم من اتفانهما للغة العربية فلا يتحدثون بها إلا مع الأغراب ، ويفضلون لهجاتهم المحلية التى تؤكد هويتهم الثقافية .

ومن الطرائف في استخدام اللهجة النوبية ، استخدامها في التخاطب أمام من يجهلها وهو ما حدث بين المدرسين النوبيين وتلاميذهم أثناء التفتيش المدرسى .

ومع ذلك بطلق أهالى سكان هيسة على انفسهم بالشلالة (شالوكى) للتفرقة بينهم وبين الكنوز المهجرين و هي تعنى أهل الشلال والخزان .

لقد ساعد الظروف البيئة في المنطقة الأصلية على تدعيم شعور الفرد بإنتمائه إلى الجماعة وظهورها كوحدة منفصلة ومستقلة عن الآخر وهو ما دعم إحتفاظ كل جماعة بلهجتها اللغوية .

<u>البناء المهنى :</u>

الواضح من الدراسة ان البناء المهنى لأهالى قرية دار السلام أن ٤٧٪ من عدد المشتغلين من الذكور يعملون في الوظائف الإدارية بالمؤسسات

والمصالح الحكومية ، ٣٢٪ يعملون في أعمال الخدمات العامة ، بينما بلغ عدد العاملين في الأعمال الفنية غير الزراعية ١٨٪ أما الذين يعملون في الزراعية فقد بلغت نسبتهم من جملة أفراد العينة ٢٪

أما بالنسبة لعمل النساء فكانت نسبة اللاتى يعملن بالوظائف الحكومية ٢٪ أما اللاتى يعملن في نشاط إنتاجى في إطار جمعية تنمية المجتمع فكانت نسبتهم ٦٠٪ وهؤلاء يعملن في صناعة الأطباق والعقود والطواقى والمفارش ، أما اللائى يعملن في الزراعة فقد وصلت نسبتهم إلى ٢٪ .

وبالنسبة للبناء المهنى لأهالى جزيرة " هيسة " فقد اتضح أن ٩٥٪ من عدد الرجال يعملون بالنقل بالسفن وأعمال الصيد والسياحة وبيع العاديات المقلدة ، أما لباقى النسبة فيعملون في الوظائف الحكومية وأعمال الخدمات العامة .

أما علاقة السكان بالمدينة فمن الطبيعى أن تكون وسيلة المواصلات هي القوارب ، ومن الشواهد الطبيعية في ذلك أهل القرية يصنعون القوارب بأنفسهم من الخشب والصفيح وإعادة تجهيز البراميل على شكل قوارب صغير ويجوبون بها النيل بين الجزيرة والخزان ومرسى أسوان .

الديــــن :

إنهم يتمسكون بمواقيت الصلاة ، ومن أهم مظاهر التنشئة الدينية حفظ الأطفال للقرآن الكريم ، فحينما كنت أسال الأطفال في القريتين عن مدى معرفتهم بالقرآن ، كانوا يسرعون بالجلوس أمامى ووضع أيديهم على صدورهم ، ثم يبدأو تلاوة القرآن الكريم .

وحينما سألت عن الطريق الصوفية التى يعتنقها أفراد العينة من الرجال في القريتين فكانت الطريقة المرغنية تمثل ٩٠٪ بين أفراد العينة في قرية هيسة ، والطريقة الحامدية الشاذلية تمثل نسبة ٧٥٪ بين أفراد

العينة بقرية دار السلام .

وفي قرية " هيسة " طلبني أحدهم مشاهدة مقبرة رمزية للحسن والحسين ، وكان المكان عبارة عن مساحة من الأرض المخططة بالطوب ما بين ٣ ، ٥ امتار ، وهذا المكان يقع على اعلى قمة الجزيرة ، وهو يرمز لأولياء الله الصالحين ، ففي مولد الحسين او السيدة زينب او بمناسبة المولد النبوى الشريف يلتف الأهالى حول هذا المكان ويقيمون الإذكار .

ويحدثنى شيوخ القرية على انهم ببناء هذا الزمر إنما يجعلهم يتذكرون دائماً انهم من سلالة السلف الصالح ، فاجدادهم كانوا من الأنصار ، وهم يؤكدون بذلك من خلال اسلافهم العرب الذين ناسبوهم وكانوا هؤلاء العرب من الذين كانوا ناصروا الرسول ﷺ وهم بذلك يؤكدون الصلة التى بينهم وبين بطون ربيعة وجهينة .

وحينما نرجع إلى هذا التاريخ عند " المقريزى " نجده يقول في هذا الصدد " ما أن جاء منتصف القرن الرابع الهجرى حتى كانت قبيلة ربيعة قد فرضت نفوذها على هذه المنطقة واختلطت مع أهلها من النوبيين " وبمعنى أخر اندمجوا معهم اندماجاً تاماً ، واصبحوا يتكلمون على اهالى النوبة في منطقة " ماريس " في نفس الوقت الذى تمت سيطرة فروعهم الأخرى على " البجة " في وادى العلاقى بالصحراء الشرقية ، واستفاد " بنو ربيعة " في كل من المنطقتين من نظام الوراثة المتشابهة عند اهالى تلك البلاد واصبح لهم بيت حاكم في منطقة " ماريس " وبيت حاكم اخر في بلاد " البجة " ونتيجة لزواج رؤساء " ربيعة من بنات رؤساء " البجة " في المنطقة إلى زعماء ربيعة " من بنات رؤساء " البجة " انتقل حكمى " البجة " في المنطقة إلى زعماء " ربيعة " طبقاً للنظام المحلى الذى يجعل وراثة الحكم لإبن البنت او ابن الأخت (القوسى ، ص ٤٧)

<u>التعليم :</u>

يوجد في قرية دار السلام النوبية مدرسة ابتدائية مشتركة مكونة

مـن إحـدى عشـر فصـلاً انشـئت عـام ١٩٦٩ ، وتقـوم المدرسـة بخدمـة ابنـاء القرية وكذلك ابناء النجوع المجاورة لهم مثل نجع ابو الريش " اما التعليـم الإعدادى فيلتحق ابناء القرية بالمدرسة الإعدادية الموجودة بقرية " بلانـة " وفي المرحلة الثانوية يلتحق ابنـاء القريـة بمدرسـة دار الثانويـة والتـى تبعـد عن قرية دار السلام النوبية بمسافة كيلو متراً .

ومن الظواهر الشائعة في قريـة دار السلام النوبيـة أن نسبة التعليـم الذكور من فئات العمر اقل من ١٨ عاماً وصلت إلى نسبة ١٠٠٪ .

اما فئات العمر أكثر من ١٨ عاماً فإن نسبة الذين يقـرأون ويكتبـون منهم قد وصلت ٩٩٪ اما ما يقلل هذه النسبة فهو وجود رجل واحـد أمـى تجاوز الثمانين من عمـره (في تـاريخ الدارسـة) ينتظـر اهـل القريـة وفاتـه حتى يحتفظوا باخر امر من الرجال في قريتهم .

امـا بالنسـبة للإنـاث اكثـر مـن ١٨ عامـاً فكانـت تصـل نسبة اللائـى يقران ويكتبن إلى حوالى ٥٨٪ يمكن ان تزيد هذه النسبة إذا ما عزلنـا منهـا كبار السن من السيدات من فئات العمر ٤٠ عاماً فاكثر لتصل إلى ٧٥٪ .

لقد امكن حصر الذين حصلوا على مؤهلات دراسية عليا ومتوسطة مـن ابنــاء القريــة، فكــان عــدد الحاصــلين علــى وهــلات عليــا (٥) وعــدد الحاصلين على مؤهلات متوسطة (٠٤).

امـا بالنسـبة للحالـة التعليميـة في قريـة (هيسـة) فقـد اتضـح مـن الدراسة أن نسبة الأمـير بـين الـذكور مـن فئـات العمـر أكثـر مـن ١٨ سنة تمثل نسبة ٨٦٪ أما الذين يقراون ويكتبون فيمثلون ١٠٪ وحملة المؤهلات المتوسطة ٤٪ .

وبالنسبة لتعليم الإناث كان الواضح أن الأمية تتمثل بينهما بنسبة ٩٩٪ وكانت نسبة ١٪ تتمثل في فتاة واحدة من أهل القرية حصلت على

مؤهل متوسط ، والسبب في حصولها على هذا المؤهل أنها تعيش هي واسرتها في مدينة أسوان ، وذلك اهل القرية لا يؤمنون بتعليم الفتاة على الإطلاق إذ يرون أن الفتاة خلقت لأعمال البيت فقط .

ولا شك أن الظروف الإجتماعية التى تعيشها القرية وانعزالها إلى حد كبير عن المحكات الثقافية اليومية للمجتمع الخارجي قد اضفى عليها مثل هذا التصور في عدم فاعلية التعليم للفتاة ، والمحصلة النهائية أن هذه القرية ستظل تعانى من المشكلات طالما أن المرأة مازالت تعيش خبرة محدودة في إطار الجهل والأمية .

ولا شك أن التعليم قد أسهم عبر التاريخ في معالجة المشكلات الإجتماعية وهو يقدر إسهامه في الماضي فلا يزال من العوامل المؤثرة أيضاً في حل هذه المشاكل في مجتمع الحاضر وأجيال المستقبل طالما أنه يحمل خبرات شخصية وإجتماعية في توجيه معلومات الفرد وسلوكه وإتجاهاته نحو القيم والمثل العليا (Popenoe : P.373) .

المكانة :

لقد تأثرت نزعة " الفتديجة " و " والكنوز " في مجتمع النوبة على أن كل جماعة تحمل من التراث الاجتماعي ما يجعل لها أعلى مكانة من الأخرى .

والواضح من شواهدى - الشخصية - لمظاهر الحياة الإجتماعية التى يعيشها أفراج العينتين أن " الفتديجة " افضل حالاً فيها عن " الكنوز" وربما يجعلنى هذا التصور - أن العامل الاقتصادي قد دعم شعور جماعة " الفتديجة " بعلو مكانتها عن الجماعة الأخرى بالرغم من أن الجماعتين يجمعها رباط الأصل والثقافة ، وفي ضوء هذه المعانى يذهب " سيمونز " بقوله " فقد يتولد ولاء اكثر من الولاء الناشىء عن الإرتباط بثقافة معينة وبمؤسسة معينة ، ويصدق هذا بصفة خاصة على المكانة

الإجتماعيـة الإقتصاديةSocioeconomical Status التـى قـد تربط بين الناس برباط اقوى من رباط الجنس والأصل .

فـروابط الأصـل والثقافـة في هـذا الحالـة اقـل اثـراً مـن الطبيعـة الإجتماعية في المجتمع مكتملاً (Simons : P . 16)

لقد جاء في تصورى أن النـوبيين يمثلـون وحـدة واحـدة ، ولكـن أدى أختلاف الأصول القبلية واللهجات اللغوية إلى أن كل جماعة من جماعـات هيسـة " الكنـوز " وجماعـات دار السـلام " الفتـديجـة " تعـيش كوحـدة إجتماعيـة قائمـة بـذاتها نتيجة إنعدام الإتصال بينهمـا وبـين غيرهـا مـن القـرى في المكـان الأصـلى إلى حـد كـبير ، فـإن كـل جماعـة تعتـبر وحـدة كلية واحدة في علاقتها مع كل من الجماعات الأخرى .

فقـد تعـددت الظـروف البيئيـة والإقتصـادية والإجتماعيـة للنوبـة الأصلية على عدم إتصال جماعية هيسة " الكنوز" ودار السلام "الفتديجة "

وإذا حدث وانتقـل بعض الأفـراد مـن إقلـيم إحـداها إلى الأخـرى فـلا تقلل الإقامة المشتركة من التباعد الشاسع في العلاقـات بيـنهم وبـين سـكان القرية .

لقد أدى تصـور كـل جماعـة إلى أنهـا تمتـد إلى جـذور تاريخيـة غـير الأخرى وهو ما يؤكد بنيتها شبه الطائفيـة التـى تحكـم أصولها العرقيـة ونظم الزواج الداخلى فيها ، ولعل ذلك مـا جعلنـى أذهـب إلى سـؤال الشـباب والفتيات في " هيسة " ودار السلام حول مـدى اسـتجابتها للـزواج إذا مـا جـاء ذلك من خارج قبيلة الآخر ، وكانت الإجابة ممثلة في الرفض ١٠٠٪ حتـى بين المتعلمين وغير المتعلمين ، لقد كان الواضح أن كل جماعة تعتقد أنها أعلى منزلة ومكانة من الأخرى مرتكزة في ذلك على اساس قرابـى يـدعمـه الأسـاس ال ديـني " الكنـوز " او علـى اسـاس إقتصـادى يـدعمـه " الفتـديجـة " والسؤال هنا هل يعنـى ذلك اننـا امام شكل يقترب من نظام الطوائـف المغلقـة

، الواقع أن نتيجة إجابات العينة كنت أضعها موضع الشك ، خاصة وأن أراء أفراد العينة تاتى في إطار تقاليد تعيشها البيئة فاصبحت غير مستقلة ، بل اصبحت تعبيراً عن إتجاهات الجماعة .وفي الحقيقة أنى تخطيت مكان العينة بلقاءات خارج النطاق الجغرافي للدراسة مع عدد محدود من الرجال والنساء - كنوز وفتديجة - فاكدوا أن هناك حالات زواج تمت بين شباب الجماعتين واتخذوا سكنهم بعيداً عن قرى الجماعتين .

معنى ذلك أن العوامل الثقافية والإقتصادية والبعد المكانى عن البيئة الأصلية قد أسهم إلى حد ما في تغيير إتجاهات الأبناء نحو الزواج من خارج نطاق الجماعات التى ينتمون إليها.

مظاهر الزواج في القريتين :

- الزواج في حد ذاته يعتبر مظهراً من مظاهر النضج ، وغعلان عن إكتمال دخول الولد في دور الرجال ، وإكتمال أنوثة الفتاة ، وفي القريتين نجد هذه الطقوس والعادات لديهم واحدة بالنسبة للزواج ، فحين يرغب الشاب في الزواج يفصح لوالده أو والدته عن رغبته فيه ، ويتم إستعراض أسماء الفتيات في سن الزواج في داخل القبيلة ، أن يستقر الرأى على واحدة والزواج من العائلة ضروري ولكن هناك حالات نادرة تتم من خارج العائلة.

يدعو ولى الأمر واحداً أثنين من أفراد اسرته ويتوجه الجميع إلى منزل العروس المرشحة للزواج حيث يعرض ولى الأمر عن رغبته في المصاهرة ، فيجيب والد العروس في حالة القبول بإمهاله لموعد أخر ، حتى يتمكن من أحد رأى باقى أفراد العائلة والكتابة إلى المقيمين خارج المحافظة ، حتى إذا ما أراد احدهم ان يتزوج من العروس تكون له الأفضلية.

وفي الموعد المتفق عليه والد العروس للرد بالقبول تجتمع والدا العروسين ، وتعلن الموافة على المصاهرة ويتفقان على موعد (الوجاهة) اى موعد تقديم الشبكة .

وفي اليوم المحدد للوجاهة يصحب والد العريس بعض أفراد اسرته

ويتجهون إلى منزل العروس ويقدمون إلى والدها مبلغاً من المال يتراوح ما بين ٤٠ ، ٥٠ جنيهاً وبعض الهدايا ثم يتفق المجتمعون على موعد الشيلة أى نقل عفش العروس ، ثم ينصرف الجميع بعد تناول الغذاء والشاى .

وقبل موعد " الشيلة " بيوم يدعو كل من والدى العروسين أقاربه وأصدقائه للحضور بمنزلة صباح يوم الشيلة .

وفي اليوم المحدد تكون الشيلة معدة بمنزل العريس ، وتكون في العادة عبارة عن بعض الغلال والزيت والسكر والشاى ، والشربات وبعض أنواع من الحلوى .

ويخرج موكب الشيلة من منزل العريس يتقدمه والد العريس والمدعويين من الرجال ، تسير خلفهم الدواب المحملة بالغلال والدقيق ، تتقدمه فتيات يحملن على رؤوسهن أطباقاً من الخوض وصفف عليها أصناف الشيلة وفي الخلف تسير السيدات يغنين بالإشتراك مع الفتيات يطلقن الزغاريد ، وقبل وصول الموكب إلى منزل العريس يخرج كل من به لإستقبال الموكب ما عدا العروس التى تخرج لتستتر خلف المزل حتى تدخل " الشيلة " ثم تدخل هي عليها ويجلس الرجال عادة بالمضيفة والسيدات يجلسن بحوش المنزل يغنيين ويمرحن حتى يقدم صاحب المنزل ذبيحة من الأغنام بهذه المناسبة السعيدة ، ثم يتبع الغذاء بالشاى ويتفق الجميع على موعد العقد والزفاف وينصرفون .

وقبل موعد العقد بيوم اى في الليلة السابقة عليه تكون " حنة العروس" حيث تتم في منزلها في جو من الأغانى في حين يقام بمنزل العريس " مولد " تنشد فيه القصائد الدينية وتقام الأذكار .

وفي يوم الزفاف يجتمع المدعويين في بيت العريس بعد صلاة العصر حيث يقوم حلاق القرية " بتزيين العريس " وتوضع امامه ثلاثة أطباق بأحدها حنة والثانى منقوع (حبوب) وبالثالث ماء ويجلس بجانب العريس كاتب معه دفتر يقيد فيه مبالغ النقوط واسم صاحبها .

وتفتتح والدة العريس ووالده باب النقوط بأن تلقى بحيلة ذهبية قد تكون قرطاً ويسمى " الزمام " بالطبق الذى به ماء يدفع الأب مبلغاً من المال ثم يمر المدعويين امام العريس ، وكل منهم يدفع نقوطه في الوقت الذى يقوم فيه الكاتب بالقيد .

وفي المساء يتوجه العريس وركبه إلى منزل العروس وقبل وصول إلى العروس بمسافة يتوقف موكب العريس الى المنزل حيث يجلس الرجال بالمضيفة أو المندرة والنساء بالحوش ويقدم إلى الجميع طعام العشاء ، وبعد انتهاء العشاء يجلس وكيلا العروسين مقابل بعضهما امام المأذون في وسط الجموع وبعقد العقد ، ثم تقدم للمدعويين البلح " بنى " و " الفشار" المسمى " أسليج " في أطباق الخوص .

وتقوم إحدى أقارب العريس فتفتح " الخرج " أتى به العريس وتخرج منه ملابس العروس وأدوات الزينة ثم تخرج الهدايا المقدمة للأم والأخوة والأخوات الصغار و هي عبارة عن ملابس وتضعها على طبق أخر وتنطلق الزغاريد ويقدم العشاء .

ثم تقام امسية تنشد فيها القصائد الدينية وبعد أنصراف الأصدقاء يدخل العريس إلى حجرته ويبدأ العريس في الحديث مع عروسه إلا أنها تلتزم الصمت حتى يدفع لها مبلغ مقابل حديثها ويتدرج المبلغ في الزيادة إلى أن تحادثه العروس ، ويسمى المبلغ المدفوع " أجل نبييد " والنساء لا تشاركن في الرقص في قرية هيسة أما الرجال فيقومون برقصة الكف ، هذا على عكس ما يبدو في قرية السلام الذى يشارك فيه الرجال والنساء على دقات الدفوف والذى صادفته شواهد البحث .

فالرجال يقفون في صفين أو ثلاث في شبه نصف دائرة بملابسهم البيضاء ، يقدمهم ثلاثة من ضاربى الدفوف وامامهم مصفوفات من النساء يتقدمهن الفتيات في سن الزواج ثم الأمهات ، ويبدأ الرقص على إيقاعات الدفوف واحياناً تتقدم العروس والعريس هذه الصفوف ليشاركن الرقص

، وفي هذه اللحظات يتقدم الشباب في صفوف يحملون العطور وينثرونها على المدعويين وتتوالى هذه العملية حتى مطلع الفجر .

إلا ان الملاحظ انه كانت هناك مظاهر لإحتفالات الزواج في النوبة قبل علية التهجير جاءت في تقارير وزارة الشئون الإجتماعية ومازال يتحدث عناه الإخباريون و هي كما تبدو في وصفهم ليوم العقد والزفاف : ففي صباح يوم العقد يركب العريس جملاً مزيناً بالمناديل الملونة ، ويمسك بيده " سيفاً " ويربط على زراعه اليسرى سكيناً ذات حدين ويصحبه عدد من أصدقائه يشترط ان يكون مجموعهم مضافاً إليه عدد فردياً ، ثم يمر هذا الموكب على كل اهالى القرية ويدعوهم للفرح .

وحوالى الساعة الرابعة مساء يستعد الجميع للتوجه إلى منزل العريس فيحمل العريس سيفه وكرباجاً وعلى ذراعه سكينا ويركب جملاً مزيناً عليه " خرج " به ملابس للعروس ولأخوتها الصغار ووالدتها ، ثم تجه الجميع رجالاً ونساءً إلى منزل العروس .

وفي الليل يقام إحتفال تنشد فيه القصائد الدينية ، وبعد إنتهائه تصحب الجموع العريس إلى حجرة العروسة بداخل المنزل وتسمى " حسيركا " وقبل وصول العريس إلى حجرة العروسة بعد خطوات يخرج سيف من جرابه ويتقدم فيطرق الباب بالسيف ثلاثاً بأعلى ويمينه ويساره ثم يدخل إلى الحجرة فيصلى ركعتين شكراً لله ، وبعد إنتهاء صلاته يتقدم من عروسه فيرفع عن وجهها الطرحة ويمرر يده على جبينها من اليمين إلى اليسار مرة واحدة ، ثم تخرج العروس من الحجرة بسرعة تستقبلها القابلة على الباب وتتجه بها إلى حجرة أخرى تقضى بها الليل مع أهلها من السيدات ، أما العريس فيقضي الليل مع أصدقائه في الحجرة الأولى حيث يقدم إليهم عشاء اخر .

وفي الصباح يكون قد عين صبي لخدمة العريس يسمى "وشو" يكون عمره حوالى ١٢ عاماً مهمته خدمة العريس والمدعويين وحمل الكرباج

الخاص به وتقديم الطعام إليه ، وفي نفس الصباح يتجه العريس مع أصدقائه إلى شاطىء النيل فيتبرك بمائه ثم يأخذ من الشاطئ نباتاً أخضر ويعود ثانية لمنزل العروس حيث يظل مع أصدقائه حتى يعد تناول العشاء فينصرفون .

وقبل خروج المدعوين من المنزل يدخل العريس إلى عروسه بالحاصل فيجد أمامها ثلاث أوانى ، أحدهما به عينات من أنواع الحبوب والثانى به سكر والثالث به لبن ، فيأخذ من الحبوب والسكر ويملأ بها كفي العروس ثم يأخذ حفنة ثانية يحاول أن يلقيها على العروس التى قد تكون أسبق منه في إلقاء ما يكفيها عليها ، ثم يأخذ رشفة من اللبن ويسقى بها عروسه ويعد كل ذلك تيمناً بكثرة العيش وصفائه .

وفي السبوع يتوجه الزوجان إلى النيل فيتبركان بمائه ، وحين عودتهما إلى المنزل وقبل دخوله يزوران جارهما الأيمن .

وفي المساء التالي للسبوع تحضر إحدى السيدات للعريس عصا برأسها عجينة من الحناء فيأخذها ويخرج بها إلى حماته فيقدمها إليها فتعطيه نقوطاً قد يكون جنيهاً أو أكثر ، وترد إليه العصا التى يقدمها مرة ثانية إلى أبيه وأمه بمنزلهما .

أما تفسير كبار السن من الإخباريين لهذه الطقوس فيرجعونها إلى ميراثهم الثقافي الذى يمتد إلى العصور السابقة الفرعونية والمسيحية .

أن هذه الطقوس والعادات بدأت تتلاشى بعد التهجير ، نتيجة زيادة فرص التعليم لنوبيين وتأثير وسائل الإعلام فيهم والمحكات الثقافية مع المجتمعات الجديدة التى تشابكت مصالحهم اليومية معهم .

الطريف في مظاهر الأفراح أن إعداد عشاء الضيوف يتولى إعداده الرجال ولا تشارك فيه النساء ، والهدف من ذلك ترك المجال لهن للتزيين ومجاملة أهل العروسين ، ومن العادات القائمة بعد إحتفالات العروس ، تخصص سيدة عجوز يطلق عليها " دشى " لخدمة العروس تستمر معها

لمدة أسبوع في بيت اسرتها ، وبعد ذلك يأخذ العريس عروسه ويزور الأقارب والأصدقاء الين يقدمون له الهدايا خاصة الطيور ، وبعد ذلك يأخذها ويتجه إلى بيته .

ومن الأمور الشائعة بين عينة الدراسة مظاهر التعاون في إعداد منزل الزوجية لغير القادرون ، فيما تقدمه كل أسرة من عون عينى في شكل أثاث او مفروشات أو معدات طهي ، و هي تتم في سرية تامة وبشكل سريع .

ومن مظاهر الثقافة التى يتميز بها سكن النوبة الزى الخاص بالرجال والنساء والحلى التى تنفرد بها المرأة النوبية .

الملابس والحلى:

يناسب زى النوبيين طبيعة مناخ المنطقة التى يعيشون فيها ، فالرجال يلبسون الجلباب الأبيض الواسع الفضفاض ويغطون رؤوسهم بعمامة بيضاء كبيرة تقيهم حرارة الشمس ، ويعد هذا اللباس موحداً بين الرجال فيلبسونه بعد إنتهاء العمل وفي المناسبات المختلفة في الأفراح والمآتم وصلاة الجمعة وفي الأعياد والمواسم .

وفي دار السلام " الفتديجة " ترتدى النساء خارج المنزل " الجرجار " وهو " ثوب من القماش الأسود شبه الشفاف ، وفي الغالب ما يلبس فوق رداء اخر ويلامس الأرض ، اما كبار السن فيلبسونه " جرجاراً من قماش يطلقن عليه (بوال) وهو من قماش الدور الأسود.

لقد كشفت شواهدى لبعض النساء في جزيرة هيسة (الكنوز) وضع القرط في أعلى الأذن ، فضلاً عن أخر في أسفل الأذن ، والتزيين ببعض حلى العنق في صدورهن ، بالإضافة إلى المظهر الشائع بينهم بوضع غطاء من الذهب على الضرس من الفك العلوى .

أما بالنسبة للمرأة في دار السلام (الفتديجة فتحفظ بقطع مثلثة ذهبية تعلق على جباههن تسمى قصة الرحمن وكذلك قطعة أخرى

تسمى "كجد" و هي عبارة عن عقد أو قلادة بها ستة أقراص مستديرة من الذهب يتوسطها كلمة ما شاء الله .

وفي مناسبات الأفراح تستعرض النساء ما لديهن من حلى ، و هي جزء من تراثها تحتفظ به ولا تفرط فيه حتى في أشد الظروف لأن التصرف فيه بخاصة بالبيع يعتبر سلوكاً مشيناً بين أهلها ومعارفها ، خاصة وأنها تستعرض به زينتها وإرثها في حفلات الأفراح والموالد ، كما أنه يشكل أحد مظاهر الإفتخار بهذا التراث .

الأغنية النوبية :

كثيراً ما تحكى الأغنية النوبية قصة حب أو شجاعة أو أمانة أو غيرها ففي مناطق الكنوز (هيسة) شاهدت عازف الطنبور الذى حضر لمجاملتنا بالغناء ، والطمبور آله بدائية تشبه العود ذات أوتار ، وتصنع محلياً بالمنطقة بتغطية وجه طبق من الصاج بجلد جمل ، وتثبيت قطعتين من الخشب عليهما خمسة أوتار .

ومن أشهر الأغانى في هيسة التى يستجيب لها النساء بالتصفيق مع هذه الآلة اغنية على لسان العروس تقول .

حالى ترى ويور	∴	جالى شمس الدوره ترويور
مراده داسو ويور	∴	وايتون اد مراده داسو ويور
رايتون اد مراه داسو ويور	∴	ايكى تلكى إشربا سو ويور

ومعنى الأغنية

العريس يا أماه يشبه الشمس في طلعته وكان يرغب في من زمن وحينما كان يرانى كان يلمح لى لقد أحضروا الجهاز أخرج يا أخى وأستقبل الناس وانت يا اختى عليك بتحضير الحنة وانت يا امى عليك بالمناداة على جدتى لكى تصنع الفشار وتقدمه للمدعويين .

ويغنى النساء للعروس ، كما يغنى الرجال للعريس أنشودة

جماعية:

امبل اجروى ∴ وعريس امبل اجروى

امبل اجر ∴ زوليح اوى

امبل اوى اولنجو ∴ امبليى

ومعنى الأغنية

هيا يا عريس أركب الجمال وأودع الناس من كل حى اليوم فرحك والكل فرح بك لقد أنوا من كل جهة الكل يهنئك ، زغردوا يا نساء وشاهدوا غرفة العريس .

أما في منطقة النوبيين " الفتديجة" دار السلام " فتغنى النساء هذا المطلع .

الله والنسى جو ∴ والنسى ايكالى جو

ايداكتو جانا ∴ توجو دكونى أركلا

ومعناها

هيا يا اخوتى يا رفيقاتى في مثل سنى هيا بنا معاً في منزل العروس

أو

الجون الجونا اشجا ∴ سيفاين الجوتا واتجا

ومعناها :

سواء تطيب العريس بالمسك من عدمه فرائحته الطبيعية جميلة .

أو

وللى توبا وللى   هجاز توبا وللى

البس الثوب الأبيض الناصع — ثوب العرس — الوارد من الحجاز

ومن أغانى الأفراح الجماعية مما يغنى للعريس والعروسة في دار السلام النوبية بلهجة " الفتديجة " وتشترك فيها الفتيات ويرددونها وراء كبار السن ، الطريف أننى اكتشفت أن جيل الفتيات يردون الأغانى دون فهم معانيها .

وسأنقل هذه الأغانى من لهجتها النوبية إلى اللغة العربية

إدبح لى بقرة يا سيدى ∴ إدبح لى جمل يا سيدى

ليه يا سيدى ؟ زى أبوك ، زى عمك ، زى جدودك ، وجود جدودك ، زى خالك ، زى أخوك ، وبالنسبة للعروس تقول الأغنية :

بتدلع على مال ابوها .. وفي أراضى عمها وفي أراضى خالها ، وفي أرض جدها، من فوق ومن تحت .

وبهذه المناسبة هناك أغنية كنزية من قرية هيسة على لسان العريس يقول :-

يا سمراء يا حبيبتى الناس بيتكلموا علينا

إيه رأيك .. ! قولى لى .. !

أغانى الغزل

بين قمم الجبال العادية ، حيث الطبيعة الجذابة تبعث في النفوس أحاسيس الحب والجمال وتشحذ العاطفة ، ينساب مع البسمات صوت محب يناجى حبيبته بقوله :

أيكا سكر ناليا ∴ تاميكى سكراويا

ومعناها

يا حبيببى كيف أراك وإن لم أرك فماذا افعل

ومع نسمات الغروب قد يسمع صوت مغرد هائد استبد به الشوق إلى محبوبه يغنى:

ويلانى ويلانى ∴ يا سلام ارحم شبابى

جلمى أيكالى مارو ∴ ورجى كل مارو .. يا سلام

فايتى كلى مارو

ومعناها :

يا قلبى يا قلبى ارحمى شبابى أيتها المحبوبة ، لماذا لم تردى على رسالتى ؟ ألم تجدى قلماً تكتبين به ؟ لأم لم تجدى ورقة تكتبين عليها ، أم لم تجدى من يكتب لك الخطاب ؟

ومن أغانى العاطفة الجميلة :

أيدا بنى بنيى حاصلكه بنيى ∴ أبدأ بنى أنتجارأمنا

أيدا بينى بنيى مظلومة منبى ∴ أى جبلـــة كيراكـــد او بنيى أشرأ

أى بحر كاجورة جاوره جنديل ∴ تانيـــا أى بحـــر سكاســـكا دلكونيادكا

.... إلخ

ومعناها

حدثينى حدثينى عما ألم بك

حدثينى أنا مثل أخيك

حدثينى حدثينى .. انا مظلوم

لقد صعدت الجبل فأدمت قدمى الحجارة

وسرت على شاطىء البحر فوخذنى الشوك

وغصت في الماء حتى قاع البحر

حتى أستطيع الوصول إليك ومحادثتك يا حبيبتى

الأمثال الشعبية

إن المجتمعات تستمد امثالها الشعبية من الماضي والحاضر والمنطقة التى يعيش فيها الأفراد و هي تحكى طبيعة الحياة وتعبر عن المجتمع الذى يعيش فيه " وهو ما ترضاة العامة في لفظة ومعناه .

وفيما يلى بعض الأمثال الشعبية التى يرددها الأهالى في حياتهم في قرية دار السلام

المثل

مارتى جوكن فال جومن

معناه :

لا يمكن أن يصل الماء من نبع إلى حوض وبينها مجرى إلا إذا أرتوى المجرى ، وهو يعنى الحث على التعاون.

المثل

جندى جاجى فنتج كمو

معناه

الذى يخاف الشوك لا ياكل البلح ، وهو معنى له دلالة على الشجاعة والإقدام .

المثل

"فلان" جواكتون سوج دكى

معناه

على ما هو عليه ، وتعنى هذه الجملة بأن الفرع كالأصل .

المثل

جيبما جدومى سنتيج الن

معناه

من قدم الجمعة وجد السبت أمامه ، و هي تعنى النصح بتقديم الخير للناس

المثل

تيجى جامين أريجى أرى كرسو

معناه

قبل أن يشترى البقرة فتل حبلاً ، وهو تعبير عن عدم الواقعية

المثل

اسكتى دجرى أد بطى أجول مونو

معناه

الفئران الكثيرة لا تستطيع حفر حفرة لها ، وهو تعبير عن عدم وصول الجماعة غير المنظمة إلى هدفها .

الإحتفالات بالإنجاب :

تقوم القابلة بالإشراف على عملية (الولادة) سواء في قريتى دار السلام أو هيسة .

إلا أنه في هيسة يعد إحتفالاً خاصاً للتخلص من خلال الطفل فيقوم النساء والأطفال بموكب فيه ويضحكون حتى الوصول إلى شاطىء النهر فيلقون بالخلاص ، ثم توضع ثمرة "باذنجان " على حجرة الوالدة لمنع المشاهرة (أى عدم الإنجاب مرة أخرى) .

وتلبس الوالدة عقد من الخرز ويمنع دخول النساء عليها ، وتقوم

هي بحمل طفلها والدخول عليهن بعد ان تكحل عين الطفل بماء البصل .

ويختلف الأثر بالنسبة لنوع المولود بين منطقة وأخرى بل بين قرية وأخرى .

ففي دار السلام (الفتديجة) كشفت إتجاهات العينة نحو المولود الذكر ان نسبة ٧٥٪ يفضلونه على الأنثى ولمولده وقع طيب على نفوسهم ، ولذلك يحتفلون في ليلة السبوع بذبيحة الأغنام وإقامة حفل ديني ، أما بالنسبة للبنت فاحياناً ما يكون الإحتفال بها متواضعاً بتوزيع الحلوى على الأطفال .

سبوع الطفل :

أما بالنسبة لسبوع الطفل في جزيرة هيسة " الكنوز" فيحتفل بالسبوع بعد ثلاث أيام يقدم فيها القارى ، وقارى الولد يختلف عن قارى البنت ولا تختلف إتجاهات العينة نحو المولد عن نفس الإتجاه السابق إلى حد كبير .

وبالنسبة لقارى الولد فهو يتكون من الذرة والفول واللوبيا ، وتحمل الأم طفلها وتذهب مع جيرانها إلى مياه النيل فيسكبن طبقاً من القارى في مياه النهر ، ثم يشعلون فتيلاً بجوار النهر ثم يقومون بتوزيع القارى على أطفال القرية .

أما بالنسبة لقارى البنت فهو يتكون من العصيدة ، و هي عبارة عن دقيق مخلوط بالماء والمسلى ويطهى على النار ثم يسكب فيه العسل الأبيض أو الأسود ، تحمل الأم طفلتها وتذهب مع أصدقائها إلى النيل لتجرى الطقوس بنفس الطريقة التى اتبعت بالنسبة للولد .

والملاحظ ان الأطفال في قرى النوبة ينادون الأطفال باسم أمهاتهم مثل : محمد خديجة ،ومحمد فاطمة .. إلخ .

الختان :

تجرى عملية الختان بالنسبة للإناث عن طريق القابلة التى تمارسه القريتين ، ويختلف الأمر بالنسبة للذكور الذى اصبح يجريها لهم الأطباء في المستشفيات ، ويتم الختان في سن تتراوح عادة بين أربع وسبع سنوات .

ويقام لهم بهذه المناسبة حفلاً تقدم فيه المشروبات أو تنحر فيه الذبائح .

الرعاية الطبية:

بالنسبة للرعاية الطبية في قرية " دار السلام النوبية " يوجد بها مستوصف خيرى لعلاج أهالى القرية يقدم الإسعافات الأولية العاجلة وكذلك عمليات التطعيم ضد الأمراض .

اما في قرية " هيسة " فيحضر الطبيب من أسوان إليهم مرة أو مرتين أسبوعياً ويتم الكشف عليهم في عوامة ترسو بالقرب منهم على الشاطىء وأهم الخدمات الطبية التى تقدم لهم العلاج من أمراض البلهارسيا المنتشرة بينهم وإن كان إقبالهم على الطبيب ضعيفاً نتيجة إعتمادهم على الأعشاب الطبية ، أما الحالات الخطرة والجراحات فتنتقل إلى مستشفى أسوان العام .

وفي كلأ القريتين تنتشر الأعشاب الطبية التى يستخدمها الأهالى في علاج امراضهم وأهمها .

- حلفابر : ويستخدم في علاج نزلات البرد بالمعدة ، والجسم عموماً ، ويعد كمشروب الشاى وهو مقبول المذاق .

- الدمسية : وتستخدم في علاج أمراض الكلى والمثانة ويعد مشروباً كالشاى ولكنها مرة المذاق .

الحرجل : ويستخدم لعلاج الإمساك وعسر الهضم .

قشر الرمان : ويستخدم بعد تخميصه وصحته في علاج الدوسنتاريا .

الوفاة :

يقوم أهل جزيرة " هيسة " في حالة وفاة النساء بخضب كل جسدهن بالحناء والعطور ، ويغطى النعس بقوس من الجريد الأخضر لتميزه عن الرجال الذى يوضع على برش داخل النعش ، ويقوم أهل الميت بفرش الحصيرة و هي حيمة خاصة بالقبيلة لتقبل العزاء ، ويتولى أهل القرية تقديم وجبات الطعام لأهل المتوفي، إذ يقومون بإعداده في بيوتهم لمدة ثلاث ايام كنوع من المشاركة ، وتخفيف العبء عن أهالى المتوفي ، والشيء الغريب أن النساء يصمن عن الطعام لمدة يومين وفي اليوم الثالث يقمن بزيارة القبور بعدها يتناولن الطعام .

وفي الأربعين ينحو أهل الميت ذبيحة تسمى " صدفة " أما في حالة وفاة الأطفال أقل من خمس سنوات فلا تقام الحصيرة له ويكتفي بعزاء النساء لأم الطفل ، ويقدمن العزاء بكلمة " شافع " والشيء الغريب أيضاً أن سرير المتوفي يوضع اما بيته لمدة ثلاث أيام بما عليه من فراش .

أما في دار السلام النوبية تكاد تكون نفس طقوس الدفن إلا أن أهل المتوفي يقومون بتقديم " صدفة " و هي عبارة عن ذبيحة توزع على الفقراء ، وفي اليوم الخامس للوفاة تقدم لهم ذبيحة أخرى أسمها " الحاتمة "

المجالس العرفية:

من الأمور الطبيعية في قريتى " دار السلام النوبية " و " هيسة " وجود المجالس العرفية التى تضم كبار السن في حل المنازعات بين الأفراد والجماعة .

ولقد إجتمعت أفراد العينة في القريتين على أن المشكلات تحل في إطار هذه المجالس .

الواقع أن دراستنا لنموذجين من قرى النوبة يمثل دراسة مقارنة على أساس إقليمي ذات اتجاه سوسيوانثروبولوجي داخل البناء الكلي للمجتمع ، والشيء الذي يجب أن نضعه في الإعتبار ، أن هذه الدراسة جاءت محدودة منهجياً في إطار المكان والزمان وهذا يعني أن ثمة حاجة إلى دراسات أخرى مقارنة للتغيرات الإجتماعية والثقافية التي طرأت على مجتمع القريتين .

الفصل الثاني عشر

قرية بنى هلال

قرية بنى هلال [1]

فلنبدأ بسؤال في حدود دراستنا الأنثروبولوجية لقرية بنى هلال ، هل هي جماعة تدخل في نطاق الجماعات الداخلية في نطاق جغرافي تتميز بوجود شعور الجماعة المتمركزة حول القبلية وإذا كان ذلك فما هي خصائصها .

وقبل أن نجيب على السؤال سنتناول – تحديد نطاقها الجغرافي وبتائها الاجتماعي وطابعها الثقافي .

فهي تقع شمال مدينة المراغة وجنوب قرية الصوامعة مركز طهطا ، يحدها من الشرق نهر النيل ومن الغرب الخط الزراعى لطريق سوهاج أسيوط .

وتبعد هذه القرية – اى بنى هلال - عن مركز المراغة بحوالى أربعة كيلو متراً ، عن مدينة سوهاج – عاصمة المحافظة – بحوالى ستة وعشرين كيلو متراً ، وطبيعياً تمثل هه القرية النطاق الفيزيقى والوعاء البشرى للدراسة ، وشانها شأن اى قرية مصرية نجد فيها الزراعة وهو النمط السائد في الإنتاج ، بالإضافة إلى بعض الصناعات اليدوية التى تقوم بها بعض نساء القرية ، وتعتمد فيها على منتجات النخيل من الحبال والحصر والمقاطف .

ويبلغ عدد السكان في قرية بنى هلال ١٠,١١٤٧ الف نسمة طبقاً لتعداد ١٩٧٦ ، ويكاد يقترب عدد النساء من عدد الرجال ومعظمهم يدينون بالإسلام ما عدا (١٧٨) فرداً يدينون بالمسيحية ينتسبون إلى عائلة " بشاى " وهؤلاء يعملون بالزراعة والتجارة ، ويؤرخ لمجىء هؤلاء إلى قرية بنى هلال

---

(1) أنظر كتاب المؤلف بعنوان : قرية بنى هلال بين المسار التاريخى والواقع الإجتماعى " نشر عام ١٩٨٦ ويتضمن مدخل نظرى للموضوع والمراجع الأصلية

في عصر " سعيد باشا " حينما استعان بهم احد افراد عائلة "العادلى" مع بعض العبيد في زراعة ارضه بعد ان انشق عليه إخوته ومنعوا المزارعين عنها ، وتقديراً لعون هؤلاء معه ، تنازل لهم عن جزء من ارضه ، فإنتقلت ملكيتها إليهم ، واصبحت تورث فيما بينهم جيلاً بعد جيل .

وتبلغ الوحدات السكنية بما يزيد عن ١٩٨٤ وحدة ، تتميز بطابع الطابق الواحد ، ما عدا قلة مكونة من طابقين و هي تمثل بيوت أثريا القرية والملاحظ أن بعض الوحدات السكنية قد شيدت بأسلوب بدائي من الطوب اللبن على هيئة الكوخ ، وهذه يملكها فقراء القرية وقد أقاموا بأيديهم في أطراف القرية ، ولكل (عائلة) في القرية مظهراً واضحاً في تكتل مساكنها حول دار ضيافتها ومسجدها ، ويفضل بين كل تجمع سكنى للعائلات مساحة كبيرة إلى حد ما للتجمع والإشتراك في المناسبات المختلفة ويطلق عليها فسحة .

ويبلغ عدد مساجد القرية ١٧ مسجد صغيراً يمثل كل منها إحدى العائلات ، ما عدا المسجد الكبير الذى اشتركت في تكاليف بنائه (٦) عائلات بالإضافة إلى تبرعات بعض فحص أفراد العائلات الأخرى .

أما سوق القرية فيقع شمال القرية بالقرب من ضريح الشيخ (محمود سليم) وموعده مع صباح كل يوم جمعة ، ويقوم فيه الرجال والنساء بالبيع والشراء سواء ما كان منه في مجال تجارة الأغنام ، والماشية ، أو المنتجات الزراعية أو الصناعات اليدوية .

والملاحظ أن المؤسسات الخدمية في القرية تتمثل في نقطة الشرطة ووحدة صحية، وجمعية إستهلاكية ، ومدرسة إبتدائية مشتركة تمثل فيها نسبة الإناث ٢٠٪ من عدد التلاميذ .

ولعل من اهم المظاهر الشائعة في القرية إنتشار التلفزيون في مقا هي القرية ، خاصة بعد أن ادخل التيار الكهربائى بها عام ١٩٧٩ ، فأصبح وسيلة لجذب أكبر عدد من شباب القرية وأطفالها حوله وأصبحت سهراتهم

تمتد بإنتهاء برامجه بعد أن كانوا قبل هذه الفترة ياوون إلى بيوتهم بعد صلاة العشاء .

والآن يمكننا أن تعرضنا لظروف البيئة لا يعنى أنها مجرد سرد وصفي بقدر ما هي محاولة يستند عليها البحث في تصوير التفاعل والتأثر المتبادل بين هذه الظروف الثقافية لأهالى قرية " بنى هلال " .

وبالرغم من إدراكى أن المجتمعات القروية في الصعيد تكاد تتشابه في نمط ثقافي واحد ، إلا أن معايشتى الحقلية بالملاحظة في هذه القرية والتى إمتدت في الفترة من اول شهر ديسمبر ١٩٨٠ إلى نهاية شهر أبريل ١٩٨١ قد كشفت عن حقيقة مؤداها ان " اهل " هذه القرية مازالوا يسلكون في عاداتهم وتقاليدهم مسلكاً ثقافياً مميزاً عن باقى القرى المجاورة ، وهم في هذا يتصورون أن ثقافتهم هذه جزء من تراثهم التاريخي الذى يربط بسيرة بنى هلال ، ولعل ذلك ما يجعلنى أؤكد على أهمية الإستفادة من المعطيات التاريخية لهذه السيرة في فهم حقيقة القرية بنى هلال ولا أعنى بهذا أننى أستندت إلى هذا الفهم على ما تناوله المؤرخون في كتاباتهم فحسب بل إعتمدت أيضاً على ما نقله الرواه من شيوخ القرية والمقابلات المفتوحة وتقارير الإخباريين وكذلك السجلات الرسمية .

ومن الطبيعى ان الدراسة لم تقف عند هذا الحد ، فالملاحظة المباشرة كانت أمراً تفرضه منهجية البحث ، والملاحظة بدون مشاركة التى إنتهجتها الدراسة بقدر ما كانت بمثابة الكشف عن رؤيا طبيعية لنشاط أفراد الجماعة بالإضافة للإستعانة بالتسجلات المكتوبة والتسجيل الصوتى والتصوير الفوتوغرافي ، فقد كانت جميعها عوامل مساعدة على فهم الحياة الإجتماعية والعلاقات القائمة بين جماعات القرية ، في ضوء هذه الحقيقة استعانت الدراسة باللقاءات المفتوحة مع كبار السن من الرجال والنساء لفهم طبيعة الحياة الإجتماعية وحقيقة ممارسة بعض العادات والتقاليد في مجتمع القرية .

وبقدر ما أسهم كبار السن من أفكار حول العادات التقاليد فيها ، فقد شاركوا أيضاً ببعض الآراء حول ثقافة مجتمع هذه القرية من لهم علاقة وظيفية وقرابية بها ، فكان منهم القاضى ، والمحامى ، وضابط الشرطة ، والمدرس وطالب الجامعة ، ورجل السياسة الشعبية ، ومع كل ذلك ليس من السهل في محاولتى دراسة الواقع الاجتماعي لقرية بنى هلال أن يعزل هذا الواقع عن العادات والتقاليد الراسخة بين أفراده ، والتى استقرت بالميراث وتقادم الزمن ، فالإنسان يولد ولع قدرة ، وللعادات والتقاليد دور في الحياة أقرب ما يكون إلى دور الوراثة في الحياة الفسيولوجية من اجل التواصل بين الأجيال المتعاقبة ، وقبل أن أتناول الدراسة الحقلية سأعرض لما أقصده بالعادات والتقاليد .

العادات:

يعد موضوع العادات الإجتماعية من القضايا التى شهدت جدلاً واسعاً بين مختلف المفكرين الإجتماعيين حول تحديد مفهوم واضح محدد ولها حد ان بعضهم لم يفرق بين Tradition ،Manner Usage Custom، وبعضهم يكتب Folkways،Mores كانهما شيء واحد ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فإن ما يتحدث عنه أحد العلماء على انه Custom " طرق شعبية يتحدث عنه اخر على انه Folkways " اعرف " وما يسميه احدهم Mores " عرف " يسميه أخر سنن على حين يطلق عليه ثالثConvention " اتفاق " ومع ذلك يذهب البعض في إتخاذ مصطلحات تختلف فيما بينها ولكنها في نفس الوقت تشير إلى مفاهيم العادات والعرف والتقاليد بمعنى واحد .

ولعل ذلك الخلط دفع " ف . بورنشتين Bornestein . F) إلى القول " قلما تصادف في بحوث علم الإجتماع موضوعاً تسوده الفوضى في

التعاريف وإختيارات المصطلحات ، كما تسود موضوع العادات الإجتماعية ، وقد يكون الإنصاف أن نلتمس بعض العذر لمن يقع في الخلط في تعاريف المصطلحات السابقة فكل تلك المصطلحات السابقة كما يقرر " إذاوارد سابير Edward sapir " من الصعب ان تخضع خضوعاً كلياً للتعاريف العلمية الدقيقة ، والواقع أننا لو امعنا النظر لوجدنا أنها كلها تشترك في صفة أساسية واحدة هي أنها تعبر عن مظاهر السلوك الجمعى المتكرر وأساليب الناس الجمعية في التفكير ، والعمل ورما كانت هذه الصفة مشتركة بين تلك المصطلحات من بين أسباب الخلط وعدم الدقة في استعمالها ، وغنى عن البيان أن أنواع السلوك الجمعى نفسها مهما ميزناها بعضاً عن بعض يقصد التحليل العلمي وإزالة الغموض عن معانيها فهي تمثل شكلاً متصلاً تتداخل اجزاؤه بعضها في بعض تداخلاً كبيراً وتتشابك تشابكاً شديداً .

والعادة الإجتماعية بصفة عامة كما يعرفها " جلن وجلن G& Gillin" في كل سلوك متكرر يكتسب إجتماعياً ، ويتعلم إجتماعياً ويمارس إجتماعياً ويتوارث إجتماعياً .

ويتلخص الفرق بين العادات الإجتماعية والعادات الفردية ، في ان العادات الفردية أسلوب فردى وظاهرة فردية شخصية ، تعتبر إستجابات لظروف حياتنا المباشرة (فوزية : ص ١٠٤)

اما العادات فتعد ظاهرة ثقافية وإجتماعية ، بمعنى أنها لا يمكن أن تتكون وتمارس إلا بالحياة في المجتمع المتفاعل مع أفراده وجماعاته ، ولذلك تتكون وتمارس إلا بالحياة في المجتمع المتفاعل مع أفراده وجماعاته ، ولذلك كان من اهم الصفات المميزة للعادات الإجتماعية ما يتصل بها من جزاء إجتماعى توقعه الجماعة إزاء مخالفتها ، لذلك تعد العادات الإجتماعية بحق عاملاً جوهرياً من اكبر واقوى عوامل التنظيم والضبط

في علاقـات الأفـراد ، سـواء في داخـل المجتمـع ككـل كـبير متماسـك أو في داخل الهيئات الإجتماعية الخاصة ، فهي تسهل لهم افعالهم وتحدد منطـق الترابط والتعامـل فيمـا بيـنهم ، ويوضـح " مـاكيفر وبـيج " بقولهمـا أنـه لا يرجـى للـنظم السـائدة والرابطـة اى إنتظـام بمعنـى الكلمـة إلا إذا إرتكـزت وإعتمدت على مركب معتمد من صنوف مختلفـة مـن العـادات وأسـاليب السلوك ، وهذه تستمد أصولها وتشـتق وجودها من التجربـة الإجتماعيـة للناس ، من تفاعلهم وتعاملـهم بعضـهم مـع بعـض في حيـاتهم الإجتماعيـة المشتركة و هي ما تمثل الطرق الشعبية التـى تنشأ بطريقـة واعيـة وغـير شعورية ، وبمرور الزمن تبدو ثابتـة واصلية وراسخة ، علـى الـرغم مـن أن أحـداً لم يقصـد حـدوثها أو يتعمـد تكوينهـا أو يخطـط لهـا ، أو يعـرف عنهـا مقدماً ، فهي وقائع صمدت وتبلورت وإستقرت في شكل نماذج إنتقلت إليهـا من الأجيال السالفة التى أسهمت في إنشائها وتطورها .

ولما كـانت العـادات مـن صـنع المجتمـع ، فهـي إذن مشـتقة مـن العقـل الجمعى الذى تعلو سلطته على سلطة الأفراد ، ولذلك يتحـتم علـى الأفـراد أن يطيعوها ويحترموها ، وكـل من يحـاول مخالفتهـا فإنـه يقابـل بمقاومـة تختلـف مـن شـدها الحساسـية لآراء وأفعـال الآخـرين فهـو يبنـى سـلوكه وتصرفاته الذاتية ليس وفقاً لإحتياجاته وبناء شخصية الفـرد ، إنمـا وفقـاً للبنـاء السـلوكى لجماعتـه التـى تمـارس ضـغطاً وجـدانياً وأخلاقيـاً لا يستطيع الفرد الفكاك من تاثيره وسطوته (ماكيفروبيدج : ص ٤١)

التقاليد :

الواقع أن الفاظ تقاليد وتقليد ، وتقليدى اصبحت معروفة عند كـثير مـن علمـاء الإجتمـاع وغيرهـم بـدلالتها علـى القـدم ومضـى الـزمن ، وإذا اتصـف السلوك بإنـه تقليـدى يستشـف مـن ذلـك أن مزاولتـه دامـت حقبـاً طويلـة ، وأنه محاكاة ليلوك القدامى ومتوارث عنهم .

وإذا اخذنا لفظ tradition في معناه الإشتقاقى وجدنا انه أتى من الفعل اللاتينى Trader الدال على التسليم والإعطاء والذى يقابله بالإنجليزية افعال To dekivir to pass وكلها افعال تدل على التوصيل والنقل ، ولذلك يكون معنى tradition اى تقاليد ما تم نقله من السلف إلى الخلف .

يمكن تحديد مفهوم إجرائى لتعريف التقاليد بانها نوع من العادات التقليدية المتوارثة التى تمارس ضغطاً شديداً على الإنسان ولكنها في الوقت نفسه تنشأ من الرضا والإتفاق الجمعي بين اعضاء الجماعة ، وتعتمد في هدف سلطتها على الرأى الجمعي الذى يعاقب من يخرج عليها ، وفضلاً عن ذلك فإن التقاليد صفة مميزة للجماعة التى تأخذ بها ، والمقصود هنا بلفظ الجماعة اى وحدة ثقافية معينة سواء كانت كبيرة أم صغيرة ، فالجماعة قد تكون امة أو طبقة ، أو طائفة او جماعة مهنية ، أو بيئة محلية ، كمدينة أو قرية ، وقد تكون قبيلة او أسرة .

والواقع أن أهمية التقاليد كعامل من العوامل القوية في تماسك الجماعة يرجع إلى انها تجسيم لأنواه من القيم والمعتقدات القديمة المتوازنة والمتأصلة في النفوس منذ اجيال عدة ، والمنتشرة في جو الجماعة الخاصة والزائغة بين أفرادها ، اى أن التقاليد بعبارة أخرى تعبر عن أسلوب من التقدير أو التقويم ، يقوم على أساس من التاريخ الصادق والتمثل في تاريخ الأسرى والأفراد الذين تميزوا بشجاعتهم وبطولتهم او بخدمة المصلحة العامة وغير ذلك من الصفات الجديرة بالإعجاب في نظر الجماعة ، وأن ذلك التاريخ إنما يجعل بعض الذكريات المنسوبة إلى بعض الأسر أو بعض الأفراد ، والتى تنتقلها الجماعة معتزة بها خلال الأجيال هي التى تميز الجماعة وتطبعها بطابع خاص تجعلها تتميز بالتفوق بين الجماعات الأخرى .

والتقاليد إذن هي المصدر الشفاف الذى يعكس لنا قيم الأسلاف ومعتقداتهم ، أى يعكس لنا تصوراتهم الجماعية ، وبناء على ذلك يكون التمسك بالتقاليد معناه إستمرار لهذه التصورات الجماعية للإعتزاز بالماضي وبقيمته ومعتقداته وأفكاره وهذا لا يمكن تفسيره إلا بوجود ذاكرة إجتماعية بمعنى Memories لا تنسى الماشى البائد وإنما تذكر خاصة ما هو مفضل لهم فعلى الرغم من فناء الأسلاف وزوالهم يظل أولادهم وأحفادهم يذكرون ما ضيهم وتقاليدهم ويحتفظون بها إحتفاظاً واعياً ، مع الإعتقاد بأن هذه التقاليد تميزهم بالتفرد في صفات ذاتية خاصة، وتكون معاة للتبا هي بها على غيرهم من الجماعات الأخرى ، ولذلك فهم لا يفتقدون ما يعتقدونه ، فما إعتقدوه قد نشأوا عليه وقبلوه وتشربوه والتقوا به قبل أن تكون لهم القدرة على فحصه ، وهذا ما يحدث بصفة عامة للتقاليد في الجماعات المختلفة بل وفي المجتمع الواحد لعل ذلك ما يفسر شدة التماسك بين أهالى " قرية بنى هلال " الذي يعيشون على ذكريات مشتركة وماضى مشترك ، وتصورات مشتركة جماعية متوارثة ، كل هذا من شانه يولد بينهم شعوراً بالتضامن والمصير المشترك . (الفندى : ص١٦٥)

وفي دراستى لمجتمع القرية مجال البحث سأتناول أهم خصائص العادات التقليدية بها و هي ما تتعلق بالزواج وأساليب تنظيم الأسرة ، وشعائر دفن الموتى ، والسحر والتراث الشعبى وظاهرة الثار ، و هي كلها تدخل في نطاق الأنثروبولوجية الإجتماعية والثقافية .

الزواج :

هو البداية الطبيعية للإقتران وإحتلال المركز الطبيعى للزوجية ، ويعد أنسب عمر للولد لتحمل مسئولية الزواج في قرية بنى هلال ما بين (١٦) سنة (١٨) سنة اما بالنسبة لسن البنت فيبدأ من (١٤) سنة تقريباً ،

ومع ذلك فظاهرة الزواج المبكر لا تتوقف على مجتمع قرية " بنى هلال " وحدها وإنما هي خاصية شائعة في اغلب المجتمع القروى بالصعيد ، ومع ذلك فمن اهم الأسباب لهذه الظاهرة بقرية " بنى هلال " إنخفاض مستوى المعيشة وغلبة الأمية خاصة بين الإناث وقناعه الناس بابسط ضروريات الحياة والقدرية في الرزق .

والواقع أن هناك دوافع اخرى ترتبط بالدوافع الدينية للزواج المبكر فيما يعد عاصماً للشباب من الزلل ، وبذلك يساعد كلاً من الشاب والشابة على صيانة شرفها وشرف أهلها ، هذا بالإضافة إلى الدوافع الإقتصادية لهذا الزواج في القرية فإن من ضمن ما يهدف إليه هو إستغلال العروس لخدمة "حماها " و " حماتها " وخدمة زوجها في البيت والحقل .

كما ان هذ الزواج يساعد في الوقت نفسه على إنتاج الخلف الكثير وخاصة من الذكور الذين يصبحون سنداً للأب في زراعته أو الإسهام بالعمل في زيادة دخل الأسرة .

وهناك جانب أخر يرتبط بالدافع العاطفي وهو التفاخر وتقوية العصبية والإندماج في الأسرة التى يصاهرها الفرد .

ومع هذا كان الزواج يخص صاحب السلطة الممثلة في الأب أو العم من بعد وفاة الأم أو الخال ، والشائع ان اغلب الزواج في بنى هلال يتم بين الأقارب ، إلى حد اغلب العائلات متشابكة فيما بينهما بروابط النسب .

والغالب في زواج الأقارب أيضاً انه يمهد له منذ سن مبكرة بين أولاد العم وأولاد الخال ، وان يتم هذا التمهيد بإنفاق الآباء معاً دون علم الصغار ، ويعد هذا الإتفاق ميثاقاً لابد ان يتم ولا رجعة فيه .

ولا يزال هناك بعض الأسرة تتبع عادة حجز الطفلة للعريس منذ ولادتها بإتفاق الأبوين معاً ، وحين يكتمل النضج لها جنسياً يشرع الأهالى في الإجراءات الرسمية للزواج ، ومع ذلك بدأت هذه الظاهرة تتقل خاصة بين المتعلمين في القرية الذين لا يعتمدون على مصلحة القرابة الإقتصادية،

وهم في ذلك اكثر تحرراً في إختيار زيجاتهم من خارج القرية .

الخطبة :

تعد مرحلة الخطبة هي أولى مراحل الزواج والفترة التمهيدية التى تسبقه ، وعادة ما تقوم أم الشاب بإختيار خطيبة أبنها ، ومى بالطبع فتاة معروفة جداً لها ولأبنها نزراً لقرب المسافة في البناء الاجتماعي وشبكة العلاقات الإجتماعية القوية بين أفراد القرية ، ثم يقوم دور الأب بعد ذلك بالإتفاق مع والد العروي على الشبكة والمهر ، وغالباً ما يتحدد قراءة الفاتحة بعد صلاة الجمعة في بيت العروس يحضره كبار السن من العائلتين .

ولقد كشفت الدراسة عن الخصائص التى يتم على ضوئها إخيتار العروس ، فهي تقوم على دعامتين أساسيتين هما الأخلاق الفاضلة والأصل الطيب .

والواقع أن هذه المعانى تقترب إلى حد كبير مع نتائج دراسة " فوزية دياب " عن القيم والعادات الإجتماعية في الريف المصرى ، فالطاعة العمياء تمثل قيمة عالية و هي في الخطيبة ، وهو أمر منطقى ينسجم كل الانسجام مع الأوضاع والنظم التى تسيطر على طريقة الحياة والمعيشة في الريف ، وهو النظام السائد لأسلوب الحياة الزوجية مع الأسر الممتدة .

الآن يمكننا أن تدرك تماماً لما يضفي الريفيون هذه القيمة الكبرى على خاصية الخطيبة في الطاعة العمياء إذ أنه بدون هذه الصفة لا يمكن أن تعيش كزوجة أبن في أسرة ممتدة ، تتطلب منها القيام بدور أكبر متعدد العلاقات نحو أفرادها المختلفين ، فزوجة الابن لا تخدم زوجها وحده بل عليها أن تخدم ايضاً والديه ، وأخوته المتزوجين منهم وغير المتزوجين ، أى كل من يقيم بالدار .

أما الأصل ، فيعد من الخصائص المطلوبة في مرحلة الإختيار ، فإذا عرفنا أن للعصبية قيمة كبرى عند " بنى هلال " ادركنا لماذا يتمسكون

بالبحث عن طيب الأصل في الخطبة ، فأهل القرية يجدون الأمان والإطمئنان في التمسك بالعصبية .

وفي حالة المصاهرة من خارج النطاق الأسرى بالقرية فإن أهم المعايير التى يقوم عليها الإختيار أن تكون العروس من بين عائلة موضع إفتخار ولا تقل عن مكانة عائلة العريس بالقرية ، ولهذا تراعى الأسرة دائماً عند النسب سواء من داخل القرية او من خارجها أن تصاهر أسرة في مستواها مركزها الاجتماعي ومكانتها الإجتماعية ، وبهذا يكون الزواج متكافئاً من الناحية الإجتماعية .

عقد القران :

إن من الأمور الشائعة في القرية تحديد عقد القران بفترات معينة محددة ، وعلى وجه التحديد في فصل الخريف ، بعد حصاد محصول القطن ، أو فصل الربيع بعد حصاد محصول القمح ، وقد جرت العادة أن يتم عقد القران يوم الخميس او يوم الأحد ويعتقد الناس أن الليلتين قد اختصا دون بقية أيام الأسبوع بالبركة .

وفي ليلة عقد القران تعد المقاعد في أقرب مكان - ويطلق عليه " فسحة " — لبيت العروس وفيه يقدم المنشدون التواشيح الدينية ، ثم بعد ذلك يأتى دور الطبول والمزمار وعلى انغامها يبدأ الشباب في أستعراض رقصات التحطيب ، أما شاعر الربابة فيعد أهم وأقوى وسيلة لجذب المستمعين بقصة ابو زيد الهلالى الذى يمتد سماعهم له حتى منتصف الليل .

ليلة الحنة :

هي الليلة التى تسبق مباشرة يوم الزفاف و هي تعد ليلة حاسمة بالنسبة لكل عروس لأنها تكون بالنسبة لمنزل أبيها أخر ليلة تقضيها بين أسرتها .

ومن الأغانى التى تعبر عن زفاف العروس لبيت أبيها واستقبالها

لبيت عريسها تضمنها هذه الكلمات :

يا عروسة بيتى في بيت أبوكى .. دا بينت أبوكى مندرة بحنيته ، وبيت عريسك الدهب بالكيلة .

ونحن لو تأملنا معانى هذه الأغنية لوجدنا أنها بمثابة إشارة لأفكاره العروس نحو بيت الزوجية ، ولذلك تدعو أسرة العروس الفتيات من الأقارب والجيران لشرب الشربات ومشاركة العروس الأحتفاء بليلة الحنة ، وفي هذه الليلة تقوم الماشطة - المرأة المتخصصة في تزيين العروس من جميع النواحى - بتخضيب أيدى العروس وقدميها بالحناء وفي تلك اللحظات تنطق زغاريد النساء وتبدأ الأغانى على النحو التالي :

حنينى ياما حنينى ∴ وهاتى الحبايب وزفينى

حنى ايديا ورجليا ∴ حتى حواجب عينيا

وزيدى الكحلة شوية ∴ دا حبيبى صابح ملاقينى

ومع هذه الأغانى المعبرة عن فرحة الجميع في هذه الأمسية لا يفوقهم معانى الإرتباط بالعصبية وهو ما تعكسه هذه الأغنية .

ياليلة الحنة ياليلة عيدك ∴ خضرا يا حنة والندا يرويكى

خدك أبن عملك ما يفرط فيكى ∴ أما الغريب في السكة يرميكى

وفي أغنية أخرى تتضمن هذه المعانى .

وعرفت تنقى يابو عيون دبلانة ∴ خدت (اخذت) الأصلية اللى أعمامها ياما

وعرفت تنقى يابو عيون عسلية ∴ خدت (اخذت) الأصلية التى خلانها مية (مائة)

وعندما تنت هي الماشطة من تخضيب العروس بالحناء ، تبدأ الحاضرات في إعطائها النقوط إكراماً للعروس ومجاملة لها ولأهلها ،

والمفـروض أن تجلـس ام العـروس واختهـا في يقظـة تامـة حتـى تسـجل في ذاكرتهـا كـل مـن اسهمت في النقـوط لأنهـا مسـالة واجبـة لابـد ان تـرد لأصحابها في مثل هذه المناسبات .

أما بالنسبة لإحتفال العـريس بليلـة الحنـة ، فيقـوم الأصـدقاء حولـه بالأغـانى وتوزيـع السجائر وشـرب (الجـوزة) ، وبعـد صـلاة العشـاء يـدخل حلاق القرية ومعه صينية الحناء يبدأ في تخضيب كفي العريس وقدميه بهـا وكـذلك كـل مـن يرغـب مـن اصـدقائه، امـا بالنسـبة للمـتعلمين فيكتفون بتخضيب أصابعهم وبعد أن يتم إجراء تخضيب العريس بالحناء يدور الحلاق الصينية على المدعوين لجمع النقوط ، وهنـا يبـدأ افـراد أسـرة العريس في تسجيل أسماء دافعيها والمبالغ المقدمة منهم .

يعتبر يوم الزفـاف او يـوم الدخلـة أهـم يـوم بالنسـبة للعروسـين لأنـه بداية لحياة المسئولية والواجبات .

وقد جرت العادة في هذا اليوم أن تقوم الماشطة بتزيين العروس وإبراز مفاتنها ، وتبدأ الأغانى التى تعبر عن جمال العروس بالمطلع التالي .

شيلى ايديكى وحطيها ∴ والقُصة المحنية قصتها صفوف

صفوف رقبتها دهب مرصوص ∴ وتعالى ياعريسنا طل وشوف

دى عروستك شلبية

ومن الأمور المالوفة أن تـذهب أم العـريس تصحب بناتهـا وأقاربهـا إلى بيـت العـروس لتشـارك موكـب الزفـاف ، وفي بيـت العـروس تقـوم شـقيقة العريس أو إحدى أقاربه تقديم أغنية يشارك فيها الجميع من النسـاء بهـذه المعانى .

قمر قمر يا مرات أخويا

يا ملبسانى فستانك ∴ يا مقلعانى فستانك

على العموم أنا خدامتك ∴ يا مرات أخويا

يا ملبسانى بدلتك ∴ يا مرات اخويا

يا مقلعانى بدلتك ∴ يا مرات اخويا

على العموم أنا عمتك ∴ يا مرات اخويا

وتخرج العروس من بيت ابيها تمطتى حصاناً ابيض وحولها النساء من القريبات والجيران وخلفهن بعض الرجال متجهة إلى مكان الإحتفال ، وفي زفة يشارك الجميع في اغانيها منها ما يقول :

طالعة من بيت أبوها ∴ رايحة بيت الجيران

طالعة من بيت ابوها ∴ عالية وليها مقام

أسقوها اللبن يا عنيا ∴ اسقوها اللبن

الله الله

والواضح من هذه الأغنية أنها تحمل أكثر من معنى ، فهي تؤكد حب الجيران ومشاركتهم فرحة العروس ، كما تؤكد أيضاً تأكيد قيمة النسب المرتبط بمكانة الأب، وفي نفس الوقت فإن مطلب شرب اللبن للعروس يعنى التمنى لها بالخير ، اما ذكر الله والعين في مضمون الأغنية فإنهما يعنيان الحيطة من الحسد من عيون بعض المدعويين والمدعوات.

أما بالنسبة لإحتفال العريس ، فمن المتبع ان يذهب إلى بيت احد أصدقائه لكى يستحم عنده ويقوم حلاق القرية بالإشراف على كل زينته ، بعد ذلك يخرج في صحبة أصدقائه إلى المسجد الخاص بعائلته لصلاة فريضة العشاء وبعد الصلاة تبدأ زفة العريس يتقدمها المنشدون ولاعبو التحطيب يستعرضون براعتهم فيها على انغام المزامير .

وقبل الإنتهاء من مهرجان الزفاف يصطحب العريس عروسة إلى سكنه وبهذه المناسبة يتقدم شقيق العروس أو خالها أو عمها يحملها إلى داخل البيت ، والفكرة من وراء هذه العادة ، هي أن حمل العروس يجنبها

تخطي عتبة البيت مخافة وضع سحر أسفل هذه العتبة فتنجو من أثره .

وتعد هذه الظاهرة من الامور السائدة ليست في قرى مصر فحسب بل شيوعها قديماً كما هو حديثاً في بلاد اخرى ، يذكر " فريزر" أن مادة حمل العروس عبر مداخل البيوت كانت شائعة في مراكش وفلسطين والصين وروسيا وجاوة والهند وأسكتلندا وبعض دول أوربا .

ومن الأمور الطبيعية في قرية " بنى هلال " دخول العروس إلى بيت الزوجية بقدمها اليمنى ووقوف الحياة (أم الزوج) في مدخل البيت على كرسين لتمر العروس من تحت قدميها ، وذلك يعنى أنها بهذه الطقوس قد جعلت العروس تحت طاعتها ، بعد ذلك تقوم الحماة بتقديم كوب لبن للعروس لترشف منه ، وبعد ذلك تقوم بتخضيب الكف الأيمن والقدم اليمنى للعروس بالمتبقى من كوب اللبن إعتقاداً أن ذلك يجعل من دخول بيت الزوجية خيراً وبركة .

ومن العادات الشائعة المعروفة في ليلة الزفاف عادة كشف الوجه ، وفيها يقوم العريس بتقديم مبلغاً من المال نقطة العروس قبل عملية الممارسة الجنسية ، وفي لحظة أنفراد العروسين يبدأ شباب القرية بصيحات التهليل والأغانى وإطلاق الأعيرة النارية .

بعد ذلك وفي هذه اللحظة - تكون الماشطة - أحياناً متواجدة مع العروسين لمساعدة العريس على إزالة بكارة عروسه .. وتقوم بتسليم أم العروس منديل عليه آثار دماء غشاء البكارة وأحياناً ما يقدمه العريس بنفسه ، فيقوم أهل العروس بإشهاره اما المدعوين بين طلقات الأعيرة النارية ويخرج العزيس وحده ليستكمل الإحتفال مع أصدقائه .

القدوسية :

تحرص عائلة الزوجة أن تقوم في ليلة الزفاف وجبة العروسين تحتوى على لحوم وطيور يطلقون على هذه الوجبة " القدوسية " وفي قرى الوجه

البحرة يطلق على هذه الوجبة " حلة الإتفاق .

تنظيم الأسرة :

من الأفكار المتعلقة بين الرجال والنساء في القرية الاهتمام بإنجاب الذكور الذين يمثلون مكانة كبيرة في مستقبل الأسرة ، كما أن المرأة تستمد قيمتها بإنجابها بما لايدع للرجل أن يتزوج من أخرى ، ويعد إنجاب الولد قيمة بالنسبة للزوجين .

فهو يعد تأكيداً للعصبية وإستمرارها ، ولذلك فإنهم يطلقون عليه في مولده إسم " العريس " ويقام له أمسية دينية فيها أهل القرية ..

أما مولد البنت فلا يستقبل بأى إحتفال يذكر ، ويطلقون عليها " الملطوشة" على أساس أنها تأتى من نصيب رجل أخر يأخذها إلى بيت أسرته .

وبالرغم من وجود مركز لتنظيم الأسرة يتبع الوحدة الصحية بالقرية ، إلا أن فاعليته تكاد تكون منعدمة ، فالمرأة في قرية " بنى هلال " لا تستطيع أن تمارس تنظيم الإنجاب إلا بموافقة زوجها وبعد ان تكون قد حققت له الهدف من إنجاب الذكور ، إلا ان ملاحظتى لسجلات مركز تنظيم الأسرة تؤكد ضعف فاعليته ، بالإضافة إلى شواهدى من عدد المترددات عليه ، اللاتى لم يزدن عن واحدة في الأسبوع تقريباً ، ويؤكد أيضاً أحد العاملين في هذا المركز على أن من أهم العوامل التى تسهم في ضعف فاعليته دور رجال الدين الذين يقودون حملة مضادة بتحريم تنظيم النسل ، والأمر الثانى دور " القابلات " اللاتى تجاوز عددهن عشر نساء ويقمن بدور طبيعى بالإتصال بالأسرة ويلعبن أخطر الادوار في إضعاف فكرة هذا التنظيم ، لأن نجاحه يعنى التقليل من أهميتهن وإغلاق أحد مصادر الرزق بالنسبة لهن .

العادات المرتبطة بشعائر الوفاة :

من المعتقدات المنتشرة في قرية " بنى هلال " أن عائلة " الشرفا" الشرقيين ينتسبون إلى الإمام الحسن بن على رضى الله ، وأن وفاة أحدهم لابد أن تصحبه مظاهر الكرامات ، فعندما يموت أحدهم وتنت هي شعائر صلاة الجنازة يحمل نعش المتوفي به في شوارع القرية ، ويعتقد البعض أنه لا يمكن إتمام شعائر الدفن إلا بعد أن يأذن المتوفي لمشيعيه بدفنه ، وفي ضوء هذه الأفكار يظل الناس يحملون نعش الميت يوماً كاملاً إلى أن ياتى المساء فيقفوا بالنعش أما أحد بيوت الأسر ، ويدخلونه فيه ليبقى للصباح ،وهم بذلك يتصورون انهم يلبون رغبة الميت، وتعتبر الأسرة المضيفة ذلك تبركاً وفي صباح اليوم التالي يبدا حمل النعش مرة ثانية ، وقد يستمر الحال هكذا إلى فترة ثلاثة أيام ، الى أن يشاع بين أهل القرية أن الأمر جاء من الميت بدفنه ، وتبدأ مراسيم الدفن إلى مثواه الأخير !!

أما باقى العائلات فيدفن المتوفي منهم في مراسم طبيعية وتتقبل الأسر عزاء الرجل من خمسة أيام إلى سبعة أيام ، وفي كل الحالات يصحب في المأتم مظاهر الإسراف والتبا هي بين عائلات القرية وأمام النجوع المجاورة ، ويبالغون في مظاهر البذخ ولا يقصدون من وراء ذلك سوى تمايز بعضهم عن بعض .

وبهذه المناسبة فهناك من الشواهد التى تصحب عزاء النساء تلك الكلمات التى يرددونها فتثير بينهن النحيب وهذه الكلمات تختلف بإختلاف المتوفي ، ففي حالة وفاة الزوج تقال كلمات الرثاء التالي :

قوم واتعدل على حيلك * ياللى التراب عمى عينك
شد حيلك واتعدل وحديك * ما طقيتك وقعت تحتيك
صوتك معايا على السلوم (السلالم) حسك معايا لما أقوم .

أما في حالة وفاة الزوجة فيقال :

والله يا ميتين ما أجيب لكم سيرة * ابكى على الحيين والا على

الحيرة

والله يا ميتين ما اجيب لكم سؤال * ابكى على الحيين والـلا علـى اللـى

... سار خايف عليكى يا وليتى تدلى * وينزل عليكى السيل وتتبلى .

ولما انت عارفة أنك تعوزى رجال * ليه تقفلى الباب بالمقفال

السحر :

من مظاهر المعتقدات بين أهالى القرية أن بعض حساد العريس أو حساد العروس ما يستطيع أن يفسد عليهما حياتهما بربط العريس ليلة زفاف ، والربط هنا يعنى إخفاق العريس على الممارسة الجنسية ، وهذا يعنى تسويفه لعملية إزالة بكارة العروس ، مما يصيب اهلها بالقلق أو وضع العريس في موقف حرج يشير ضعفه الجنسى .

وعندما يفشل العريس في الإتصال الجنسى يسعى إلى شخص معروف بالقرية يختص بالربط ، فيدفع له المطلوب وهو ما يتراوح في حدود جنيهين وخمسة جنيهات حسب قدرة العريس ، ويقوم هذا الشخص بإعداد بيضتين للأكل يكتب عليهما بعض التعاويذ ويطلب من العريس ابتلاعها ليعود إلى طبيعته ، ويحاول بعض الشباب إدراك هذا الموقف قبل الإحتفال بزفافه .

وهناك شخص آخر يعرف بالعراف خاصة في حالات السرقة ، وبعد أن يدفع القاصد له مبلغاً يتراوح ما بين خمسة وعشرين قرشاً أو خمسين قرشاً يبدأ فتح الفنجان بقراءة بعض الكلمات ، ثم يستعين بطفل في حدود عمر خمس سنوات ، ويطلب منه أن يروى مشاهداته في الفنجان..

وبجانب هذه المعتقدات السحرية ، يتولى أحد شيوخ القرية كتابة الأحجبة بقصد حماية الأطفال من الحسد ، وهذه الأحجبة عبارة عن قصاصة من الورق تحتوى على سورة " الفلق " وبعض الأدعية ثم تطوى على هيئة مثلث وهذه الأحجبة يقدمها الشيخ لطالبيها بدون مقابل ، ولقد كشف لقائى مع هذا " الشيخ "عن حقيقة معتقدات الذين يترددون

عليه طلباً للأحجبة ، وكان الواضح من إجابته أن معظم هؤلاء من النساء اللاتى يبتغين إما وقاية أو علاج أطفالهن من الحسد أو من آثاره إذا ما ظهر عليهم بوادر مرضية في شكل صراخ مستمر أو هزال شديد .

إلا ان المثير حقاً ، تلك الأحجبة التى يطلبها الرجال والنساء للحيوانات وقاية لها من الحسد او علاجاً لها من قلة اللبن ، ولعل مظاهر ذلك كانت واضحة في خلال ملاحظتى للأحجبة المعلقة على رؤوس الأبقار والجاموس.

والملاحظ ان الإلتجاء إلى السحر والأعمال والتحويطات التى تمارس في هذه القرية ، نجد أن هذه الممارسة تختلط بين السحر والدين ، وحسب ما تقول " فوزية دياب " في دراستها عن القيم والعادات الإجتماعية " أن الدين عند الريفين من الأمور الجوهرية والدوافع الأساسية ذات القيمة العليا في أعمالهم وفي حياتهم بصفة عامة ، واى شىء يقترن به ويصطبغ بصبغته يكتسب قيمة كبيرة وقدسية قوية ويصبح ذات تأثير فعال في النفوس ، وقد استغل المشعوذون والدجالون هذه الحقيقة ، فدرجو على تلوين أعمالهم السحرية باللون ال ديني ومزجها بالعقائد الدينية ، ولذلك لا نجد حجاباً أو عملاً أو سحراً يخلو من الآيات القرآنية ولذلك أيضاً نجد أن هذه الأعمال السحرية وتلك الأحجبة والتحويطات بما احتوت عليه من كلام الله يؤدى وظيفة هامة في العمل على راحة الشخص النفسية والتغلب على عجزه واخفاقه بما توفره له من أمال عاجلة أو آجلة ، يوهم يتحقيقها ويوحى إليه بانه لا محالة واقعة .

ويمكننا ان تسخلص من كل هذا انه على الرغم من شدة الشعور ال ديني عند القرويين وقوة إيمانهم بالعقائد الدينية ، فإن كثيراً منهم مازال ضعيف الوعى بحقيقة تعاليم الدين وكيفية تطبيقه عليهم في الحياة الواقعية اليومية .

الطب الشعبى :

مازال حلاق القرية يمارس نشاطه بين أهلها ، فهو الذى يقوم " بدور ختان الأولاد وإجراء عملية الحجم لعلاج ضغط الدم (عملية الحجم تعنى قص شعر منتصف الراس وتشريح جزء منها ، ثم وضع كوب زجاجى به شريط صغير من القماش موقد على مكان التشريح " أما في علاج أمراض العيون فيقوم بعملية التشريط على جانبى جبهتى الرأس ، أما ختان البنات فتقوم به القابلات .

الوصفات الشعبية :

أما علاج الأمراض التى يقوم على الوصفات الشعبية فمازال أغلب الناس يمارسونها على النحو التالي :-

ورق الخروع للدمامل ، وورق الجوافة للكحة ، وورق النعناع للمغص وحلفا البر للكلى ، الشعير للبلهارسيا ، الملوخية مع البصل والملح لشفاء الحمى ، عسل النحل وسمن البقر لعلاج الربو ، الحنضل لنزلات البرد ، الملح والليمون في الأذن لضربة الشمس ، اليانسون للحد من الإسهال ، البصلة بهد شيها لشفاء الجروح من الصديد ، الملابس الحمراء للعلاج من الحصبة .

الحكاوى الشعبية :

تعد الحكاوى الشعبية بما تحمله من صور رمزية احد أشكال الثقافة التى تجمع بين افرد وعائلات تختلف ظروف معيشتهم بإختلاف بيئتهم الطبيعية ، وفي نفس الوقت تمثل مركزاً متميزاً للولاء وتمجيداً للمغالاة لوحدة الجماعة سواء عائلة أو قبيلة أو مجتمع ، وحينما تنظر إلى تأثير الحكاوى في قرية بنى هلال نجد تأثيرها واضحاً في كلمات شاعر الربابة ، حينما يتناول قصة " أبو زيد الهلالى " التى يفتخرون بها ، لأن فيها تاريخهم وعصبيتهم للأهل والعشيرة والمبادرة إلى مواجهة الخصم والأنفة من الخضوع والخنوع وغير ذلك من المعانى والصفات التى ترددها القصة كثيراً ، وتصورها للناس في صور مختلفة مقبولة تهفو إليها النفوس

والقلوب ، وقد يكون هذا ما يجر إلى الشر ، ويبلغ بالنفوس الفتية إلى الطيش والرعونة والشطط في التظاهر والإنتقام ، وقد ظهرت إثارة في عدوان شباب القرية على جيرانهم .

على أن هناك من اثر هذه القصص في الخير ما لا يصح أن يجحد أو ينكر ، فمن ذلك الحص على البذل والعطاء ، وسماحة النفس ، وإكرام الضيف ، وإغاثة الملهوف ، ومواجهة الشدائد بالصبر على الجهد ، إلى أخر ما نجده شائعاً في القصة ، ونجد العامة يحفظون منها الحكم والأمثال يرددون منها الشواهد مما جاء على لسان أبطال القصة .

الأغنية الشعبية :

من بين التعريفات العديدة للأغنية الشعبية يمكن أن نقول أن أبسط تعريف لها أنها قصة غنائية ملحنة مجهولة النشاة ، بمعنى أنها نشأت بين العامة من الناس تاريخياً، وبقيت متداولة بين الأجيال المتعاقبة ، وبهذا تتميز الأغنية الشعبية او الأغنية الفلكورية the folk-song عن الأغنية الدارجة the popular و هي في كل الأحوال ذات أصل أدبى خالص .

ولعلنا نجد دائماً أن أقدم أنواع الأغانى الشعبية دون ريب هي أغانى الغزل ، ومن هذه النماذج تتناول بعض الأغانى التى يغنى معظمها الفتية والفتيات .

خدنى في ايدك بقا ∴ فلاحة وواخدة على الشقا

أنا أورح أسيوط ∴ واجى من اسيوط

لابسة الزعبوط ∴ وأكتب كتابى عليك بقى

أورح طنطا واجى من طنطا ∴ ماسكة الشنطة
واكتب كتابى عليك بقى

أروح جرجا واجى من جرجا ∴ لابسة اللبده
واكتب كتابى عليك بقى
الملح في الميه (الماء) يا ناس أنا دبت دوب
الملح في المية جسر الحكومة أشتكى من مشى رجليه
لأكتب جواب من ملوى وأكلفه الميه (مائة جنيه)
وادعى بحرقة على اللى كرهوه فيا
الملح في الفنجان يا ناس أن دبت دوب
جسر الحكومة أشتكى من رنة الخلخال
لأكتب كتابى من ملوى وأكلفه بريال ، وأدعى بحرقة على اللى كرهوه في الحال

====================

إبقى تعالى يا ولة إبقى تعالى ∴ قمرا وبيتنا على الخلا

إبقى تعالى في بيت عمى ∴ وإفتح لك الرديو يغنى
وأديك نايبى ونايب امى

وإبقى تعالى في بيت سيدى ∴ وأفتح لك الراديو يلالى
وأدى لك نايبى يا حبيبى أبقى تعالى

====================

على الحلوين سيبونى وانا ادور

ما شى ورايا ماشى ورايا   بده يهزر ويايا "معى "

أمشى يا ولة   احنا ولايا

على الحلوين سيبونى وانا ادور

ماشى ورايا ورش البرسيم   رمى عليا ورقة بخمسين

لا ابن عمى .. ولا أعرفه مين ؟

داس على رجلى بدار عبيد وتقاوى

داس على رجلىّ باع الجاموسة وبنتها ولا طيب رجلى

حط المنديل على عيونه وقعد يبكى نزلت دموع المحبة طيب رجلى

====================

شكنى مسمار الجزمة في المقعد وأنا بامشى

يا بت أبوكى على الباب ∴ ياباى مقدرش أمشى

ويا بت أخوكى على الباب ∴ يا خويا مقدرش أمشى

يا بت عريسك على الباب ∴ يانى .. أتعكز وأنا أمشى

======================

لما على علا عليه حكم ∴ الشويش اليوم ماشى عليه

وإزاى تضربنى وأنا اسمى هانم ∴ وتسمع الجيران ضربة الجزمة

يا ريحين الغيط قولوا لحميه (والد الزوج) أحمد ضرب

ست البنات روحية

وإزاى تضربنى وانا اسمى روحية ∴ حطا لك الشمعة على السلالم

يا ريحين الغيط قولوا لحميه ∴ احمد ضرب ست البنات روحية

الأمثال :

المثل فيما نعرفه هو خلاصة تجربة من التجارب يعبر به الإنسان عن تلك التجرب وما افاد منها وما أستقر في نفسه من حكم عليها ، والتجارب يتعرض لها الناس كافة ، يستوى في ذلك عالمهم ، وجاهلهم ، ونتيجة لتلك المشاركة الواسعة في التجارب تختلف الأحكام أو تختلف الكلمات المعبرة على تلك التجارب ، فالحكم على التجربة لا شك يتأثر تأثيراً بالحكام عليها ، فما تثيره التجربة في نفس إنسان يختلف طبيعياً عما تثيره في نفس إنسان أخر ، ثم إن صاحب التجربة الذى هو بصدد الحكم عليها يختلف بإختلاف ثقافته ومشاعره نحوها .

وما من شك في أن أحكاماً كثيرة صدرت عن أناس كثيرين كانت لهم تجارب كثيرة ، ولكن هذه الأحكام منها ما أن يؤثر ومنها ما لم يؤثر ، فكانت ثمة أحكاماً مأثورة لها قوتها في الدلالة ولها قوتها في الشمول ولها عمقها وأثرها في النفوس .

وهذه الأحكام التى توافرت لها هذه الصفات وغيرها اقبل الناس عليها حفظاً ، واقبلوا عليها تمثلاً بها ، و هي التى أصبحت ما نسميها الأمثال .

ومن الأمثال المالوفة في القرية موضوع دراستى الحث على الترغيب من زواج الأقارب حفاظاً على العصبية ، والواضح أن يتم بينهم وفق تدرج معين بمعنى أن بفضل في المكان الأول الزواج من بنات العمومة ، ولهم في التشجيع على هذا الزواج المثل القائل .

بنت عمك تحمل همك ، وستر وغطا عليك ، وهناك مثل يقول :

أخد ابن عمى واتغطى بكمى

ويلى الزواج من أبناء العمومة في الأفضلية الزواج من أولاد الخئولة كما يتضح من المثال التالي :

بنت خالك من دمك .. تعيش معاك على الحلوة والمرة ، وعلى النقيض من ذلك تاتى امثلة اخرى تحذر من مصاهرة الأقارب تلافياً للمشاكل ومنها ما تقول :-

خذ من الزرايب ولا تاخذ من القرايب

إن كان لك قريب لا تناسبه ولا تشاركه

أما بالنسبة لموقف العائلات من زواج المطلقة أو المتوفي زوجها فإن بعض الأمثلة تعكس عدم الرغبة فيهن على النحو التالي :

ما تاخد اللى وراها ظو (طفل) ولا اللى قدامها بو (بقرة) وهذا المثل يعنى رفض المطلقة بما تحمله من مشاكل مرتبطة بابنائها وحتى التى توافر لها جانب الثراء وخلفها مشاكل .

ومن الأمثال الدافعة على عمل الخير

أرمى رغيفك يعوم

وهذا يعنى أن الخير لابد من أن تظهر أثاره الطبية مع الزمن

وفي مواقف احترام الكبير تقول الأمثال

خد كلام الكبير حلق في ودنك

واللى ملهوش كبير يشترى ليه كبير

وهذه الأمثال السابقة تؤكد على وجوب إحترام كبار السن ، والرجوع إليهم للإسترشاد بتوجيهاتهم ، فكبار السن عادة هم رؤساء العائلة الذين يتعين أن يخضع لهم بقية افراده ويدينون لهم بالطاعة على مستوى القرية كلها يعد رؤساء العائلات فهم أصحاب القرار في المجالس العرفية والمناسبات العامة .

وفي مجال الخصومات والثار نجد الأمثلة التى تنظم العلاقات بين الأفراد والعائلات في هذا المجال على النحو التالي :

- وأنا واخويا على ابن عمي وأنا وابن عمى على الغريب

- لو أزعل انا وعملك ماتكلمش أولاد عمك

- المعركة بدنات والدم بيوت

وذلك يعنى أن الأولاد لابد وان يتخذوا إتجاهات الآباء في خصوماتهم حتى ولو كان ذلك لأقرب الناس إليهم ، كما يرتبط ايضاً المثل الأخير بآداب الخصومة فالمقصود منه أن الإنتقام يجب أن يكون بين الأفراد وليس في إتلاف الملكيات الخاصة بهم .

الترويح في وقت الفراغ :

يعنى الترويح الفترة الزمنية للخروج من دائرة جهة العمل البدنى أو الذهنى ومجد مظاهره عند بنى هلال ، في لعبة التحطيب ، وأبو العوا ، والجون واسجبه ، ومشاهدة برامج التليفزيون ، والأذكار .

فبالنسبة للعبة التحطيب فغ هي تمثل الطابع المميز لإستعراض الفتوة في قرى الصعيد ، والمدهش حقاً أن " بنى هلال " يعتبرون انهم أبطال هذه اللعبة خاصة وأن الفائز الأول في مسابقة لعبة التحطيب على مستوى الجمهورية جاء واحد من قريتهم .

وتأخذ لعبة التحطيب اهميتها في عروض الشباب في المناسبات المرتبطة بموالد أهل الله واحتفالات الزواج والمواليد وتوديع وأستقبال الحجاج .

لعبة أبو العوا :

يقوم الأولا في الإعداد للعبة " أبو العوا " بتشكيل فريقين يمسك كل احد من الفريق بجريدة ويقوم أحدهم بضرب قطعة صغيرة من عصا غرسها في حفرة الأرض ، ويستقبل الفريق الثانى هذا العصا بضربة قوية من واحد منهم لمسافة بعيدة وتحسب النقط بين الفريقين ببعد المسافات .

لعبة الجون :

تتشابه لعبة الجون إلى حد كبير مع لعبة كرة القدم في العدد وفي قوائم الأجوان والتى تستبدل أحياناً بقطع من الطوب وبدلاً من إستخدام الأقدام في ضرب الكرة يستخدم في ضربها جريد النخل ، والكرة الخاصة بهذه اللعب مصنوعة من قطع القماش المربط بحبال النخيل و هي في حجم كرة القدم .

لعبة السيجة :

تنتشر لعبة السيجة بين كبار السن ، ويلتف حولها اغلبهم و هي تقوم بين أثنين يحمل كل واحد منهما ١٢ قطعة من الاحجار الصغيرة يحركها في ٢٥ مربعاً على الأرض ويتم الفوز من أحدهم في حالة السبق في كسب أكبر عدد من أحجار الأخر، وهذه اللعبة أقرب ما تكون إلى لعبة الشطرنج .

التليفزيون :

أصبح التليفزيون يحتل الصدارة بعد جهاز التسجيل والراديو خاصة بعد أن أدخل التيار الكهربائى للقرية عام ١٩٧٩ .

وظهر جلياً حيازة التليفزيون في المقا هي الصغيرة " الغزو " والتى يلتف حولها رجال القرية وشبابها ويلعبون الورق والطاولة ويشربون المعسل .

أما المراة فهي أقل خطوة بمشاهدة التليفزيون لعدم توافره في بيوت القرية إلا ففي عدد محدود منها .

الإتجاهات المذهبية الدينية :

يغلب على أهل القرية الأخذ بالمهب المالكى ، ومذهب أبو حنيفة ومع ذلك فمعظمهم لا يعرف عن أسباب الأخذ بهذه المذاهب إلا أنهم توارثوا أفكارهم من أسلافه أو من بعض رجال الدين . أما بالنسبة لإعتناقهم

لأفكار الطرق الصوفية فالملاحظ أنه يشيع بينهم ثلاثة طرق منها الحامدية الشاذلية ويبلغ عدد أعضاؤها بحوالى ٥٠٠ عضواً ثم الرفاعية والضيفية ويبلغ عددهم ما يقرب من ٣٠٠ عضواً لكل طريقة ، ومعظم لقاءات هؤلاء تتم في حضرات الذكر بالمسجد الكبير ليلة الجمعة بعد صلاة العشاء .

ويمكن أن نماثل هنا ، بين التنظيم القبلي لأهل القرية لوجود شيخ أو رئيس ، وبين تنظيم الجماعات الصوفية التى تتجمع حول شيوخها ، ولكن الفارق بينهما أن شيوخ القبائل ترتبط بالعلاقات القرابية ، بينما شيوخ الصوفية ترتبط بالعلاقات الروحية ، وكلاهما يدعم تماسك الجماعة .

الأفكار حول الأضرحة والنذور :

تلتف افكار أهل القرية حول كرامات " الشيخ محمود سليم " الذى يقع ضريحه في شمال القرية والشيخ البهنساوى الذى يقع ضريحة في غربها.

ويعتقد الناس في كرامة الشيخان على شفاء المرضى وأيضاً شفاء الحيوانات وحماية أولادهم من الحسد ، كما يتحدث الناس بأحاديث قاطعة عن كرامات للشيخ البهنساوى في حراسة غلاتهم من سطو اللصوص .

ولهذا يحتفل الناس بمولد الشيخان في كل عام بوضع " تابوت " على جمل يرمز لمقصورة الشيخ المحتفي به ، ويطاف به في شوارع القرية وحوله الرجال والأطفال يحملون الرايات ويضربون على الطبول ، أما النساء فيستقبلون هذا الراكب بالزغاريد وإلقاء " البنون" على التابوت (البنون قطع من الخبز الصغير المحلى بالسكر) والبنون يعد نوعاً من انواع النذور لهذه المناسبة .

والنذور هي أن يقطع الإنسان على نفسه أداء شيء من مال أو سلع أو

حلوى أو طيور أو ذبيحة تقدم للضريح حتى إذا ما تحقق الأمل المنشود حتى أصبح أداء النذور عهداً على النفس لا مفر منه ، وإن ما قوى على هذه النزعة في نفوس أهل الريف رجال الصوفية وفقهاء الريف الذين أكدوا للفلاحين في كثير من الأحيان هؤلاء الأولياء في نظرهم وترديدهم القول أن أولياء الله هم المتصرفون في الكون " ويدللون للفلاحين على صحة قولهم ، هذا بإذن الله سبحانه وتعالى لا يرد أصحاب هذه الأضرحة بطلب وأن في قدرة هؤلاء الأولياء عن طريق الترخيص الذى منحه الله ولهم وإيجاباتهم .

بالإضافة إلى سرد كثير من القصص والعبارات التى كانت تدور على ألسنتهم وكلها تهدف شيئاً واحداً هو إثبات الكرامات ، والمعجزات التى تدل على قدرة هؤلاء الاولياء .

الثأر :

إن تقارب الملكيات والإعتماد الرئيسى للسكان على العمل الزراعى ونظام القرابة السائدة في القرية جعل الفرج يعتنق ويتمثل بقيم الجماعة القرابية التى ينتمى إليها ، فتذوب شخصيته من ناحية كما يستمد منها كل كيانه ومقوماته الإجتماعية من ناحية أخرى ، وإذن فأى إعتداء على أى فرد في تلك الجماعة يعتبر بمثابة اعتداء على كل الجماعة التى هو عضو فيها ، وبالتالي يعتبر إعتداء عليه هو نفسه ، ويجب أن يرد ذلك الإعتداء كما لو كان قد وقع عليه شخصياً .

ويقتضى قانون الثأر على الأسرة أن تأخذ بثأر قتيلها وإلا لطخت بالعار إلى الأبد وانخفضت منزلتها الإجتماعية في نظر الأسر الأخرى ، وأنه ينبغى أن تأخذ العائلة بثأر قتلاها بأيدى أبنائها ، ولقد جاءت شواهدى فترة دراستى بالقرية إلى ذلك التوتر القائم فيها نتيجة سقوط قتيلين من أسرة " الحلبى " بيد أحد أفراد أسرة " قبيص " — وبالرغم من إنتشار

رجال الأمن في القرية إلا أن تكتلات الرجال ما بين عشرين وخمسة وعشرين منهم كانت واضحة للفريقين وهم جلوس حول شرب المعسل بالقرب من مساكنهم ومظاهر التحفز قائمة بينهما للثار ، ومن الحقائق المثيرة في هذه الظاهرة أن المرأة تلعب أخطر الادوار في دفع الرجال على الإنتقام، وتثبيت روح الثار في نفوس الأطفال الذين يشبون على نزعة الإنتقام ، ومع ذلك فالمرأة في اغلب حالات الثار شريك في إعداد الخطط له ، وتجهيز الكمائن وتهريب السلاح .

ومع كل ذلك فإن روح التضامن القبلى ضد خصومهم تشكل قوة واحدة على زعم أنهم ينتسبون إلى حد واحد ، وهم بذلك يضربون المثل الشائع (أنا وأخويا على ابن عمى) و(انا وابن عمى على الغريب) ولقد ذكر لنا أحد الرواة أن الصراع بين أفراد القرية ليس مستحدثاً ولكنه يرتبط من زمن بعيد بقدر ما يذكر " فان " عام ١٨٩٦ قد شهد صراعاً على الثار بين عائلة السوالم وعائلة العادلى ، ثم تلى في عام ١٩١٨ ثار بين عائلة الحميدات والمجاورة وفي عام ١٩٣٠ نشب صراع للثار بين عائلة " أبو قير " و " أبو سبيكو " وفي عام ١٩٧ قام صراع بين النجوع بدأ بعائلة " عثمان محمد "و " الكريمات " بنجع الجعفران ، تم في عام ١٩٤٨ بين " المجاورة "و " نجع العزبة " وبين " الهوايدة " ، وسليم ، وفي عام ١٩٥٠ بين عائلة القور والعوامر وفي عام ١٩٦١ بين عائلة عبد الخالق والزهارنة وفي عام ١٩٦٢ انقسمت عائلة حجازى على نفسها بسبب ثار بين أبناء العمومة ، وفي عام ١٩٧٢ قام صراع بين عائلة عامر وابو على وأخرها عام ١٩٨١ بين عائلتى " المجلى وقبيص " ومن مظاهر الإفتخار في الثار أن يعلن القاتل عن نفسه في حالة تصفية ثاره من غريمه فيظل فترة بجوار جثة القتيل ، أما أن يكون هو المعتدى ففي هذه الحالة يولى الأدبار ويصبح دمه محسوباً عليه أو على أقرب العاصيين إليه .

الثأر الجماعي :

لعل ما يلفت النظر في ظاهرة الثار في بنى هلال شكله الجماعى الذى يخرج له أهل القرية في تظاهرات عصبية يشارك فيه النساء والأطفال ، وهو ما يشكل احد المظاهر المثيرة لهم ، والذى يبدأ بدق الطبول وحمل الرايات والسيوف والهراوات والسلاح النارى ، ويتمثل دور النساء في المشاركة بحمل المياه والنقالات لحمل الجرحى ، وكل هذه المظاهر تأخذ الطابع القتالى في الإغارة على القرى المجاورة.

وبذكر احد الرواة عن شواهده للإغارات التى قام بها " بنو هلال " على جيرانهم ، فيذكر ما حدث مها عام ١٩٢٢ على قريةِ الحرارية ، وعام ١٩٤٨ على قرية الجزارة ، وبهذه المناسبة نجد في العدوان على قرية الجزارة الطابع القبلى في العدوان ، فقد جمعوا حولها النجوع المجاورة عن طريق استثارتهم بدق طبول الحرب كما استعانوا بحلفائهم من الريايئة الذين يقيمون بالضفة الشرقية من النيل ، ومع ذلك فقد اصطحبوا النساء في مسيرتهم يحملن المياه والنقالات لنقل الجرحى والإسعاف ، مما أضفي على تحركاتهم وإغارتهم طابع الحرب النظامية ، وهو ما ادى بقوات الأمن إلى التداخل لحماية أهل القرية المعتدى عليها وصد " بنى هلال " وفيما يبدو أن الهلالية قد حققوا بعض الشىء من هدفهم وهو ما تعكسطه اغانى أطفالهم التى ما زالوا يرددونها في شوارع القرية وكأنها جزء من أعمال بطولات أبائهم " يا ولاد بنى هلال يا فتوة : باللى غلبتوا الجزازرة والقوة " وفي ٢٠ / ١٢ / ١٩٧٩ قام بنو هلال ، بالإغارة على شوارع مركز المراغة انتقاماً لأحد ابنائهم الذى اشيع حوله أن اصيب بمقتل على يد أحد أبناء المراغة ، واستخدموا في عدوانهم السلاح النارى ، والسيوف والهراوات .

وكان الواضح من كل إغارة أنها نتيجة عوامل لمشكلات فردية بين احد افراد بنى هلال واحد افراد تلك القرى المعتدى عليها .. وهذا يعنى أن الإعتداء على اى فرد من اهالى القرية يعد إعتداء على أى فرد من

أهالى القرية يعد إعتداء على الجماعة كلها .

إذن فروح الجماعة تسيطر على جميع تصرفاتها في الداخل وفي الخارج وترسم لها البواعث والأهداف وتقيد سلوكها الجماعى ، وهذا يقربها في التصنيف النفسى إلى اجيش النظامى المندرج في القيادة على النظام الهرمى نفسه ، والمحتفظ في تاريخه بأمجاد يعتز بها ويفاخر بها ، وكل فرد في مثل هذه الجماعة إنما هو صورة مصغرة لها يشعر بإحساس الجميع ، ويقوم من غيره مقام الأخ يحميه أو يهتم بكل ما يصدر عنه فالعمل الفردى يجر دائماً إلى عمل عام ، ومن ثم كان كل واحد يصدر عن رقابة جماعية متيقظة في داخل ذاته وخارجها على السواء ، وإذا لقى أفراداً من غير قبيلته فإنه لا يهتم بالتعرف إليهم بالذاتية الخاصة لكل منهم ، وإنما يلقى باله إلى القبيلة التى ينتسبون إليها ، فيقبل عليهم أو ينفر منهم تبعاً للعلاقة القائمة بين قبيلته وقبيلتهم ، وهكذا تنسحب مسئولية الفرد وتحل محلها المسئولية العامة المشتركة وتتحدد الخصومات الخارجية أو الداخلية وفقاً لهذه المسئولية المشتركة ، وما يعتريها من قوة او ضعف أو روح معنوية .

والشىء الملفت للنظر ذلك الحلف القائم بين قرية بنى هلال وتوحدهم القبلى مع قبائل " الرياينة" الذى أدى بهما إلى الإعتداء على قرية " الجزازرة " عام ١٩٤٨.

وفي الحقيقة أن هذا الحلف بين القريتين يعد ميثاقاً وقد تعاهدوا فيه أهل القريتين أن يكونا صفاً واحداً متسانداً ينفرون إلى القتال معاً ويتحملون الديات معاً ويأخذون بثار بعضهم بعضاً ، ويؤلف هذا الحلف نموذجاً فيه ملامح من عصبية النسب .

ومعنى ذلك جسماً يذهب " احمد ابو زيد " في دراسته للثار ، يمكن القول ان نظام الثار يعد نظاماً داخلياً ينطبق على القرية ذاتها في المجال الأول وقد يمكن أن يقوم بين هذه القرية والقرى الأخرى التى تدخل معها

في علاقات إجتماعية مباشرة مما يستلزم ضرورة حفظ التوازن بينهما ، ففي هذه الحالات تقوم العداوة بين جماعات من الناس وليس بين الأفراد ، وإن كانت تنشأ أصلاً نتيجة لسوء تصرف الأفراد ، فمفهوم العداوة والثأر يتطلب إذا وجود جماعتين قرابيتين تتمتعان بدرجة معينة من الإستمرار في الوجود والبقاء بحيث يكون لهما عمق بناء يقاس بالأجيال ، فالناس يحفظون بدقة تاريخ العلاقات الثارية بين مختلف البدان خلال كل هذه السنوات الطويلة ويعرفون تفاصيل تسلسلها ويعتبرون ذلك جزءاً من تراثهم يتناقلونه عبر الأجيال .

مؤشرات الثأر :

تشير أحداث العدوان الثارى الذى يقوم به (بنو هلال) على جيرانهم أنهم كانوا يستخدمون كل مرة الطبول والسيوف والرايات .

الطبول :

فاما الطبول فهي مقدمة إعلان من شيوخ القرية برد العدوان على إحدى القرى وهو ما يتطلب حشد الرجال وتوجيههم نحو المعركة ، ويذكر أحد شيوخ لقرية أن هناك دقات مميزة إذا سمعها جيرانهم وخاصة حلفائهم من الرياينة يرتبطون معهم بميثاق التحالف فإنهم يخفون إلى القرية برجالهم وأسلحتهم ليكونوا تحت راية بنو هلال ، وهو يشير في ذلك إلى واقعة الإعتداء التى قام بها " بنو هلال " على قرية الجزازرة في عام ١٩٤٨ وانضم إليهم فيها رجال " الريايىنة"

ويذهب " عبد الحميد يونس " في تفسير استخدام الطبول بين قبيلة بنى هلال مؤرخاً بقوله " لما اتسعت الجماعة الهلالية وتعددت أقسامها أصطنعت وسائل للتفاهم المتصل بالشئون العامة وبخاصة القتال والهجرة وأبرز هذه الوسائل الطبول المتجاوبة فقد اصطحبوا بعدد من الدقات الدعوة إلى إجتماع إو إنذار بغارة أو حث على قتال أو هجرة أو إنتقال .

الرايات :

وإذا انتقلنا إلى ظاهرة رفع الرايات في مسارهم للإعتداء بالثار على جيرانهم فإن الملاحظ أن هذه الرايات تتخذ أحياناً للتضليل ، على أن مسيرتهم تتجه لزيارة أحد أولياء الله الصالحين و هي في نفس الوقت تأخذ من الرايات شعاراً للقتال كما كان الحال للقبائل العربية ، فقد كان الرايات تحمل الواناً للتعرف على الهوية القبلية ، ومع ذلك فإن التراث التاريخي لم يشر إلى الألوان الخاصة بمختلف القبائل والإختلاف فيما مضى ، ولكن مما لا شك فيه أن حمل الرايات لا يخرج عن صور للرمزية العصبية للقبائل .

السيوف :

بالرغم من أن حيازة الأسلحة في قرى الصعيد تعد سمة طبيعية بين افراد العائلات إلا أن الشيء المثير حقاً هو استخدامهك السيوف في إغارتهم على جيرانهم ، والغريب في الأمر أن بعضهم مازال يحفظ تاريخ سيفه ويحكى حوله اقاصيص البطولات التى استخدم فيها بأيدى أجداده . ولقد كان السيف دائماً علامة من علامات البطولة التى يؤرخ به للمعارك والإنتصارات .

ولقد كان السيف دائماً علامة من علامات البطولة التى يؤرخ به للمعارك والإنتصارات ، ولقد كان العرب من اكثر الأمم حفاوة بالسيف وعراقة في استخدامه ، يدل على ذلك هذه الوفرة المتصلة باسماء السيوف وتفوقها من حيث خصائصها ، ووزنها ولمعانها وإهتزازها ، وكذلك نعومتها من قبل صقلها وطبعها وعرضها ولطفها وإنضائها وإغمادها ونهائها وتجريبها ، وإستعمالات السيف المتفوقة ، فالعرب كما قالوا : " كانت تطعن به كالريح وتضرب به كالعمود ، وتقطع به كالسكين ، وتجعله سوطاً ومقرعة ، وتتخذه جمالاً في الملا وسراجاً في الظلمة ، وانيساً في الوحدة ، وجليساً في الخلاء وضجيعاً للنائم ، ورفيقاً للسائر . (العنتبلى :

ص ٣٥٥)

ولقد ظهر لنا إرتباط السيف ببعض أسر " بنو هلال " ، فإنه يبدو إرتباطه قائماً ببقاء العائلة وتاريخها الذى يرتبط بتاريخ فروسية جدهم الأكبر " ابو زيد الهلالى".

المجالس العرفية :

تتشكل هذه المجالس من كبار السن من أهل القرية والتى يحتكمون إليها في معظم امورهم ، وحسب شواهد الدراسة فلم يسبق أن خرجت مشكلة من بين أهل القرية عن إطار هذه المجالس ، ومعظم المشكلات تجد الحلول المنصفة لها ، كما أن قراراتها تحظى بالإحترام وتوضع موضع التنفيذ .

الخلاصة :

والواضح من دراسة قرية بنى هلال أنها جماعة داخلية تعكس التراث القبلى الذى يقوم في مجمله على أنساق روابط الدم والمصاهرة أى النسق القرابى ، ومع استمرارية البناء الاجتماعي في محيط المكان ظلت الموروثات الثقافية من اساطير وملاحم تواصل توالدها الذاتى في وجدان أهل القرية ، وبكل تأكيد ، فإن دراسة النسق القرابى القبلى لبنى هلال سواء في مصر ، أو في بعض البلدان العربية سيجعلنا نفترض ظواهر ثقافية متشابهة ، ومن منطلق هذا الإفتراض ستظل حاجتنا إلى الدراسات المقارنة في الثقافات الواحدة أو المتباينة في تراثنا الثقافي العربي .

الفصل الثالث عشر

مجتمع الصيد

مجتمع الصيد

يميل الإتجاه السائد الآن في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية إلى تصنيف جماعات الصيادين ضمن فئات المجتمع القروى ، وعلى الرغم من إختلاف الأنثربولوجيين والسوسيولوجيين على تحديد الخصائص المميزة لذلك النموذج الإنسانى لجماعات الصيد إلا أن هناك شبة اتفاق بين الأنثربولوجيين على أن هذه الجماعات تدخل ضمن فئات القرويين ، شانهم في ذلك شان كل من يزاول صناعية حرفية يدوية ، أو يزاول مهنة ذات إنتاجية محددة ،ولقد وجد أن كلمة(القروى) بالمعنى الغربي لا يطابق واقع المجتمعات الشرقية ، كما اتضح له ذلك من خلال دراسته الحقلية بقرى جنوب شرق أسيا حيث وجد أن الصيادين مثلا ينتمون إلى فئة إجتماعية مماثلة للمزارعين ، بل هم أحياناً يكونون أعضاء أسرة واحدة . هذا مختلف معه "وولف wolf " حيث يميل إلى استخدام المجتمع القروى ليشير إلى طريقة في الحياة قوامها الإنشغال بالزراعة بقصد الإكتفاء الذاتى وليس بهدف الاستثمار أو الربح . ٢

ويثر " فوستر foster " نقطة هامة حول إدماج أو إستبعاد جماعات مهنية معينة لتكون معياراً يتخذ للتمييز المجتمع القروى عن غيرة ،حيث أن القرويين مزارعون أصلاً ، وإن كان جزءاً منهم يزاولون أعمالاً أخرى غير زراعية ، أذن فالأساس الزراعى للمجتمعات القروية لا يعنى أن كل المزارعين هم بالضرورة قرويين . فمفهوم القروية لا يشير إلى المهنة التى يزاولها أهل الريف وأنما إلى نموذج العلاقات الإنسانية التى تقوم بين هؤلاء الناس وغيرهم خاصة سكان المدن (فهيم : ص٩) .

• قام المؤلف بدراسة مجتمع الصيد في بحيرة ناصر في أسوان عام ١٩٨٢ وساعده في هذا البحث فريق من الباحثين من كلية الأداب بسوهاج والمعهد العالى للخدمة الاجتماعية بأسوان .

وعلى الرغم من أن العادة قد جرت على أن ننظر إلى الحياة المستقرة (جغرافيا) كما لو أنها ترتبط بالضرورة ارتباطاً متبادلاً بالزراعة . ألا أن الوضع غير ذلك ، كصيادى الأسماك مثلاً في مقدرتهم أن يؤسسوا مستوطنات دائمة ، وكثيراً مايفعلون ذلك ، وتعتبر القبائل الساحلية في كولمبيا البريطانية خير مثل على هذا ، والواقع أن الأمر هنا يتوقف على طبيعة الصيد الذى تمارسه الجماعة . فإذا كان مع النوع الذى لا يهاجر ، فيمكن هذه الحالة الإعتماد على أن مساحة معينة توفر عائداً سنوياً منتظماً على وجه التقريب . والجماعات التى تعيش في مثل هذه الظروف يكون لها عادة حدود إقليمية واضحة ، ويصبح الاستيطان الدائم ممكناً حيثما تكون المنطقة في مساحتها قابلة للاستغلال الدائم ، وحيثما يكون الإعتماد عليها كمصدر يزود الجماعة بمورد دائم منتظم من الغذاء أو الدخل . (لينتون : ص ٢٨٤) . ومن الطبيعى . أن يتكون لمثل هذه الجماعات بنيتها الإجتماعية ، وشعورها بالوحدة والمشاركة الإجتماعية في بعض الأهداف والتوقعات .

وحدة التحليل :

طالما أن هذه الدراسة تتناول جماعة الصيادين ، فانة من الطبيعى وصف حياة هؤلاء ووضعهم الاجتماعي ومعرفة الجماعات التى ينتمون إليها ونوع التفاعل معهم ومظاهر التعاون والصراع ، على أساس أن ذلك احد أشكال العملية الإنتاجية.

ولا شك أن لهؤلاء جماعة مرجعية يرجعون إليها في توجيه سلوكهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسى وال ديني . فالجماعات التى يرجع إليها الفرد عند تقيم سلوكه متنوعة كالجماعات العضوية التى ينتمى إليها الفرد فعلاً لحاجته إليها مثل الجماعات الأولية التى يود فيها الإرتباط الفعلى كالأسرة ، ومن هذه الجماعات أيضا فئات ينتمى إليها الشخص بصورة اليه بحكم سنه ، أو جنسه أو ثقافيه ، أو علاقته الزواجية

. هـذا وليسـت الجماعـة المرجعيـة تعنـى فقـط أنها تعطـى الفـرد سـلوكاً إيجابياً ، إذ أن هناك العديد من الجماعات التى تعمل على كف الفـرد عـن السلوك أو التفكير محدد . أذن فهي قد تكون سلبية ، أما بالنسبة لجماعـة الصيد كوحدة تحليل ، فنعنـى بها أو لئـك الـذين يعملون في مهنـة صيد الأسماك وتربطهم علاقات إجتماعية وإقتصادية تتسم بالتفاعل واضعين كل منهم في حسبانه وتقديره للآخر .

أما عن دوافع هذه الدراسة فقد جاءت من خلال مثير لفت انتباه الباحث وهو ما يتمثل في ذلك الشكل مـن الإضراب الـذى قام بـه عـدد مـن صيادى بحيرة ناصر باسوان في الفـترة مـن ١٢ — ٢٠ مـن شـهر مـارس عـام ١٩٨٣م ، وذلـك ضـد قـرار وزيـر الـتعمير بتقسيم الـبحيرة . هـؤلاء يشـكلون عضوية الجمعية التعاونية لصائدى الأسماك ، ومعظمهم ينتمون إلى قـرى محافظتى سوهاج وقنا .

خطوات الدراسة الميدانية :

لقـد جاءت الخطـوة الأولى للباحـث بدارسـة اسـتطلاعية مـع بعـض الصـيادين والمعلمـين ورجـال الأمـن بالإضـافة إلى حصـر وتحليـل مضـمون قضايا جرائم القتل داخل بحيرة ناصر ، استغرقت هـذه الخطـوة سـتة أيام في الفترة من أول إبريل ١٩٨٣م.

والواقع أن هذه البداية وجهت الباحث إلى عـدد مـن التسـاؤلات حـول الموضوعات التى يمكن أن تربط باستراتيجية الدراسة و هي :

أولاً : أبنا المهنى للصيادين .

ثانياً : علاقة هؤلاء بجماعتهم المرجعية من القرى الوافدين منها .

ثالثاً : دور هؤلاء الصادين وخاصة المعلمين منهم أصحاب الثروات في مجالات تنمية القرية .

ولقـد صـاغ . الباحـث تساؤلاته في استمارة استبيان لأفـراد العينـة ،

بالإضافة إلى المقابلات المفتوحة . وتم اختيار المجال الجغرافي في للدراسة في ثلاثة مواقع بالبحيرة . جاءت في ضوء توجيه خبراء التخطيط الأقليمى لمحافظة أسوان تأسيساً على أن الأماكن الملائمة للدراسة عبارة عن جزر صغيرة اتخذت كمراكز للصيد ، و هي خور الخطب وخور الرملة وخور غزال .

وبهذه المناسبة فإن عدد مواقع الصيد داخل الحدود الإقليمية بالبحيرة تمثل ٨٥ موقعا يعمل فيها ما يقرب من سبعة الاف صياد — (حسب تقرير الجمعية التعاونية لصائدى الأسماك المنشور بكتيب عام ١٩٨١م) — ولكل موقع من هذه الأخوار رئيس يمثل مجموعة الصيادين والعراقين في الجمعية التعاونية للصيادين .

أما عن الحياة المعيشية للصيادين في تلك المواقع ، فنجدهم يقيمون - في عشش من البوص في حياة أشبة بالمعيشة البدائية المنعزلة إلى حد ما .

ويبلغ حجم العمالة في كل موقع بمتوسط ٢٧ فرداً ، واقرب هذه المواقع لمدينة أسوان بالقياس الزمنى — يزيد على ساعتين بالقوارب البخارية السريعة.

أما عن عينية الدراسة فقد شملت ثلاث فئات يشكلون البناء المهنى لجماعات الصيد في بحيرة ناصر بأسوان ، وهم المعلمون ، والصيادون والعراقون .

البناء المهنى في المجال الصيد :

إذا كان العمل يعنى مجموعة يعنى مجموعة الأنشطة التى يزاولها الأفراد داخل البناء الاجتماعي من أجل بقائه واستمراره ، فإن المعنى الشائع للمهنة يعنى مجموع الأنشطة النوعية التى تحدد الوضع الاجتماعي للفرد في المجتمع المحلى ، فالمهنة هي نشاط نوعى يسود المجتمع

، و هـي ظـاهرة إجتماعيـة هامـة تنتشـر في كافـة المجـالات الإقتصـادية والاجتماعية والسياسية ، وتكون قوة هائلة في المجتمـع . يطلـق عليـه قـوة العمل Labor Force وذلك تـرتبط بمعـانى المهنـة Occupation ارتباطاً عضوياً بأعتبـار ان العمـل هـو النشـاط الجزئـى المتخصـص في إطـار النشاط الكلـى فهمـا مترابطـان ومتلازمـان في مختلـف العصـور ، وفي مختلـف المجتمعات ، وبالنسبة للصيادين فأن مهمتهم تتجسد في شكل بنائى يتكون مـن الفئـات الـثلاث السـابقة، وهـذه الفئـات تتشـكل مـن أشـخاص يحتلـون مراكـز محددة في هذا البناء الذى يحتويهم ، وتقوم بينهم علاقات تحكمها معايير وجزاءات محددة ، ومعنى هذا أن الفئة الإجتماعية شيء أكثـر مـن أفرادهـا الـذين يسـلك كـل مـنهم سـبيله الخـاص ، وعلـى ذلـك فالفئـة الإجتماعية توجد عندما يتقاسم الناس قيمـا مشـتركة، عنـدما تتشـابك أدوارهم الإجتماعية تشابكاً شـديد . زمـن خـلال الأدوار نسـتطيع أن نحلـل خصـائص مجتمـع الدراسـة إذا وضـعنا في الإعتبـار تنـوع الأدوار وادائهـا ، والطريقة التى تتفاعـل بهـا هـذه الأدوار والواقـع أن الفصـل في إبـراز اهميـة مفهـوم الـدور الاجتمـاعي يرجـع إلى علـم الإجتمـاع المعاصـر ، فـان علمـاء لإجتماع العمل وجهوا عنـايتهم إلى دور العمـل المهنـى والحـرفي ، كانشـطة إجتماعيـة مقبولـة لتفسير السلوك الاجتمـاعي (Walter S . Neff p.33

وفي ضوء المعانى السابقة نجد أن الفئـة الأولى: يمثلها (المعلمـون) وهم أصحاب رؤوس الأمـوال الـذين تـربطهم مصالح مشـتركة في أستثمار رؤوس أموالهم في عمليـات الصيـد، وهمـن في نفـس الوقـت يملكـون وسـائل النقل البحرى من اللنشات وبعض قوارب الصيـد، ويقومـون بتجميـع أنتـاج الأسماك الطازجة وتسليمه إلى الجمعيات التعاونيـة.

نأتى بعد ذلـك إلى الفئـة الثالثـة : و هـي فئـة العـراقين ، وهـم العمـال الأجراء الذين لا يملكون غـير جهـدهم في عمليـة الصيـد دون أن يكـون لهـم

ملكية في أدواتها.

والواضح من هذه الفئات الثلاث أنها تشكل تنظيمات إجتماعية ، ومن الطبيعي أن يكون لهذا التنظيم بقاء وقدرة قيادية على التعاون والنشاط المشترك بين الأعضاء ، وتنظيم العمل وتقييمه فيما بينهم .

المجتمع المحلى لجماعة الصيادين:

يعد المجتمع المحلى في تعريف (اجبرن ونيمكوف) بأنة جماعة أو مجموعة من الجماعات القاطنة في إقليم معين ، فرابطة الإقامة في منطقة محددة ، خاصة تميز المجتمع المحلى عن غيره من المجتمعات ، ويضيفان شرطاً أخر ، وهو التنظيم الكلى للحياة الإجتماعية في تلك المنطقة ، بينما يعرف "ليندبرج" المجتمع المحلى على أنه جماعة محلية توجد وتستوطن في تجاور مكانى ، بالإضافة إلى رباط القرابة بين أعضائها ، وكذلك التعاون الاقتصادي والتنظيم السياسى ، وحتى في حجمها القليل ، فإنها عادة ما تتضمن عدداً من الأسر وعادة ما تكون جماعة أمنة متميزة بالفعل بالتماسك الاجتماعي والثقافي والعامة ، أنها جماعة يكون أعضائها في العادة على خبرة أكثر برضائهم ورغباتهم .

ومن ناحية الشكل يختلف المجتمع المحلى من حيث الإقتصاد مثلاً كاعتماد على الصيد أو جمع الثمار ، أو الحياة الرعوية حيث يعطى الأساس لمعيشة الأسر المتحركة والساكنة بعضها مع الأخرى .

وحينما نتناول علاقة الصيادين بمجتمعهم المحلى نجد أن أغلب الفئات الثلاثة قد وفدوا من محافظتى قنا وسوهاج .

فبالنسبة لمحافظة قنا ، نجد أن الوافدين من قراها يمثلون ٢٢٪ من المعلمين ، (٢٤٪) من الصيادين (٢٦٪) من العراقين ، ومن محافظة سوهاج نجد أن الذين وفدوا من قراها (٧٨٪) من المعلمين ، (٧٦٪) من الصيادين ، (٧٦٪) من العراقين ويرتبط كل هؤلاء بشبكة من العلاقات القرابية

والمصاهرة ، فنجد ٤٦٪ من أفراد العينة الكلية أقارب من ناحية الدم ، أما باقى العينة فيرتبطون برابطة المصاهرة والواضح أن جماعات الصيادين ينتمون إلى مجتمعات قروية تتركز في قرى في مركز قوص التابع لمحافظة قنا، وقرى مركز (جهينة) التابعة لمحافظة سوهاج .

وفي تصورى ، أن شبكة هذه العلاقات بين هؤلاء قد ساعدت على تشكيل تجمعاتهم في هذه الأخوار المنتشرة على المساحات الواسعة ببحيرة ناصر .

أما بالنسبة لمدى تردد أفراد العينة على مجتمعهم المحلى ، فقد كشفت شواهد الدراسة على ثلاثة عوامل هامة ، أولها إجتماعى وثانيهما إقتصادى وثالثهما سياسى .

فالعامل الأول:نجده يرتبط بالعلاقات الأسرية، فالمتزوجون الذين تقيم أسرهم بمجتمعاتهم المحلية. نسبتهم ٢٣,٧٪ من أفراد العينة وكلهم من الصيادين ، وهؤلاء يترددون على أسرهم مرة كل شهر أو يزيد إلى فترة قد تصل إلى شهرين، ويتوقف نسبة حالات التردد بظروف العمل في الإنتاج، والملاحظ أن نسبة ٨٥٪ من زوجات أفراد هذه العينة من الأقارب، وباقى النسبة من مجتمع الجوار .

أما بالنسبة لغير المتزوجين فتتمثل نسبة ترددهم على أهليهم بالقرية مرة كل ثلاث أشهر، وهؤلاء يمثلون نسبة٦٠,٠٪ أما الذين يزورون أسرهم كل ستة أشهر فمعظمهم من العراقيون، ويمثلون نسبة ١٥,٧٪ من إجمالى أفراد العينة .

وبهذه المناسبة، أجد نقطة هامة حول ظروف العمل بالنسبة لبعض العراقيين، فالملاحظ أن منهم من لم يبرح البحيرة لفترات تزيد عن سنتين، ومعظم هؤلاء من المتورطين في مشكلات داخل مجتمعهم الأصلى، وعلى سبيل المثال : فمنهم الهارب من التجنيد أو بعض الأحكام أو مشكلات

ثأرية.

وبالتالي فإن هؤلاء يجدون من العمل في بحيرة ناصر ملاذاً لهم ، كما يجدون في المعلمين من أقاربهم سنداً وحماية لهم في إطار بيئة العمل المنعزلة عن المجتمع الخارجي.

ومن شواهد الدراسة تستطيع القول،أن "المعلمين" يشجعون على جذب مثل هذه العينة للعمل معهم في البحيرة لتطويعهم لإرادتهم، واستغلال طاقاتهم في العمل الإنتاجى بأقل الأجور.

وهناك ملاحظة أخرى بالنسبة لعلاقة المعلمين بمجتمعهم الأصلى ، فالواضح أن هؤلاء قد شغلتهم مصالحهم الإقتصادية في إطار العمل بإنتاج الصيد النهرى بأسوان ، الذى تتركز فية معظم استثماراتهم وبالتالي أصبحت مستقراً لهم ولأسرهم .

لقد ترتب على ذلك، أن أصبحت نظرتهم إلى قراهم نظرة ثانوية، تأتى فى المقام الثانى بالنسبة لمصالحهم في مدينة أسوان . ولكن هذا لم يمنع من ترددهم على هذه القرى خاصة في المناسبات وأمور العلاقات الأسرية المرتبطة بالزواج، أو حالات الوفاة أو ظروف الإنتخابات، أو في حالة البحث عن عمالة العراقين .

بعد ذلك نأتى إلى العامل الثانى : ويتمثل في البعد الاقتصادي، فنجد أن أفراد العينة الذين يملكون أرضاً زراعية في قراهم عددهم (٤) من المعلمين ، (٣) من الصيادين، وهؤلاء يمتلكون هذه الأرض — بالميراث،وقد تركوا إدارتها إلى ذويهم من الأقارب الذين تربطهم بهم الدم والمصاهرة، وربما كان ذلك من العوامل التى إلى بقاء إدارة الأرض في كنف العائلة وإتاحة الحرية لأفراد العينية في توجيه نشاطهم الاقتصادي في مدينة ؟ أسوان .

مظاهر التعاون والصراع:

الحديث عن علاقة جماعة الصادين بعضهم بالبعض، يدعو إلى

الحديث عن العلاقات داخلة الجماعة. اى العلاقة بين الأعضاء، تلك العلاقة التى يحددها التفاعل فيما يعكسه من تعاون أو صراع.وتقتضى ظروف العمل بين جماعات الصيد .التعاون المباشر . ويعتبر حجم الجماعة مقياساً هاماً لتوضيح عدد الأشخاص الداخلية في تقسيم العمل والتعاون ، والملاحظة أن جماعة الصيد تعمل في شكل جماعات صغيرة تتراوح مابين ثلاثة إلى خمسة أفراد، حسب الحجم قارب الصيد، والحديث عن التعاون يدعونا إلى دراسة طبيعية العلاقات غير الشخصية في مجال التنظيم، ومن ثم فإن ظروف التنظيم من شأنها أن تجعل من جماعات الصيد جماعات كبيرة، وهو مايتمثل في تنظيم جمعيات تعاونية .

ومن ثم تصبح العلاقات الإجتماعية في هذه الجمعيات أكثر رسمية وأقل شخصية منها في الجماعات الصغيرة، ومع ذلك فلا يخلو هذا التنظيم من مظاهر النزاع والصراع بأشكال متعددة، ودرجات متفاوتة.

الواقع أن أول مظاهر التعاون الرسمى بين جماعات الصيادين، مجال الدراسة بدأت عام ١٩٦٠م، بمحاولة من عشرة صيادين بتأسيس جمعية تعاونية لصائدى الأسماك لمحافظة أسوان، وجمعية ابناء أسوان، جمعية أبنا النوبة، وجمعية التكامل التعاونى لصائدى الأسماك والهدف من أنشاء تلك الجمعيات، هو تحديد مناطق الصيد، ورفع كفاية الإنتاج وتوفير وسائل النقل ومواد حفظ الأسماك وتوفير ضروريات الإعاشة والخدمات الأسماك وتوفير ضروريات الإعاشة والخدمات الإجتماعية ومستلزمات الإنتاج وبمعنى أخر تنمية مجتمع الصيد.

وتقتصر عضوية الجمعيات على الصياد الذى يمتلك قارب صيد أو جزء منه أو بعض أدوات الصيد، وبجانب هذه الجمعيات تكونت الجمعية العامة لرعاية الصيادين من العمال الإجراء وتم إشهارها في١٩٧٩/١١/١٥م بأسوان وتتكون حصيلة مواردها من الإشتراكات، وحصيلة مواردها من الإشتراكات، وحصيلة الإنتاج و هي عبارة عن (١٠) مليمات عن كل

كيلو سمك، والهدف منها الرعاية الإجتماعية والصحية لهؤلاء العمال من أمراض الشيخوخة والعجز والوفاة والكوارث.

وتقصير العضوية على العاملين بالصيد بالأحرار أو الإنتاج والمرخص لهم بالعمل ببحيرة السد العالى، وألا يكون صاحب مركب أو شريك فيه بأحدى الجمعيات التعاونية لصائدى الأسماك.

مما سبق أستعرضنا الإطار النموذجي للقواعد المنظمة التى تستهدفها الجمعيات التعاونية للصيادين، وجمعية الرعاية الإجتماعية للعمال الأجراء والمقصود بها العراقين .

وفي ضوء هذه الأهداف تحاول الدراسة التواصل إلى معرفة أفراد العينة بهذه التنظيمات.فمن وجهة نظر المعلمين (٩) أفراد يجدون أن الجمعية لم تحقق اهدافها الخاصة بعمليات التسليف وتوفير كميات الثلج اللازمة، مما يترتب على هذا القصور التخلص من حصيلة الإنتاج بإعادة القائة في مياه النهر،هذا إلى عدم توفير خامات الشباك الملائمة، بالمقارنة بما هو مستحدث منها ومتوفر في السوق المحلية.

ومن الموضوعات التى أصبحت تشكل قلقاً بالنسبة للصيادين تصورهم تسرب (المواتير) المخصصة لمراكب الصيد لتسوقهما في السوق السوداء، أما بالنسبة لعلاقة العراقين بجمعياتهم فرغم حداثة إنشائها، فهناك زعم برعايتهم منها، صحيح هناك تقارير حسابية في عام ١٩٨١/٦/٣٠م تشير على أن هذه الجمعيات قامت بأنشطة في مجال الرعاية الإجتماعية والإعانات والخدمات الصحية استفاد منها حوالى (٢٥٥٧) عضواً في حدود مبلغ٦٠٦٦٧,٥٠جنية إلا أن شواهد الدراسة لم تسفر عن حقيقة المستفيدين من هذه الخدمات، نظراً لأن معظم أفراد العينة مقيدين بهذه الجمعية .

نأتى بعد ذلك إلى مظاهر الصراع الذى يعم مظهراً من مظاهر المساومة الجماعية التى قد يتصاعد الأمر فيها إلى أحد أشكال الأضرابات،

بهدف السيطرة على الإنتاج، كاسلوب من أساليب الضغط الجماعى ، ومع ذلك ينظر علماء الإجتماع إلى الإضربات غير المشروعة والإجراءات الصارمة التى تقابلها، على انها تصوير صادق للمساومة الجماعية بهدف سيطرة جماعة على الأخر للحصول على أكبر نسبة من تحقيق الطالب ، لا نستطيع أن نتجاهل أن الصراع الجماعى للصيادين جاء نتيجة تقسيم مصادر الإنتاج بين الجمعيات التعاونية، وهذا التقسيم يأتى في إطار تنظيمى بعد التعديات فيما بينهم على مناطق الصيد التى لم تكن قد أخذت شكلاً جغرافياً يحدد مناطق الصيد بين هذه الجمعيات، ومن ثم جاء قرار وزير التعمير رقم (٣٢١) لسنة ١٩٨١م محدد التقسيم مناطق الصيد في البحيرة لحسم مشكلات الصيادين وقد نصت المادة الأولى من هذا القرار على الأتى:-

١- تخص المنطقة الملاصقة للسد العالى حتى "دهيت " جنوباً لشركة مصر أسوان لصيد الأسماك بطول (٧٨٧) كم.

٢- المنطقة من (دهيت) شمالاً حتى (مروا) جنوباً لجمعية أبناء أسوان بطول ٣٠٠كم.

٣- المنطقة من (مروا) شمالا حتى (ابريم) جنوباً لجمعية صائدى الأسماك بطول٨٠٠كم.

٤- المنطقة من (ابريم) شمالاً حتى الحدود السياسية جنوباً لجمعية أبناء النوبة لصائدى الأسماك بطول (٧٣٠) كم فيما عدا المسافة الجهة الشرقية من خور " أور" شمالاً حتى الحدود السياسية جنوباً، بطول (٦٦) كم، فتخصص لجمعية التكامل التعاونية لصيد الأسماك .

ولقد جاء هذا القرار بنتائج عكسية أدت إلى حدوث اضراب بين الصيادين في الفترة من ١٩٨٢/٣/١٢م إلى ١٩٨٢/٣/٢٥م . وقد قام بالاضراب الصياودين التابعون لجمعية صائدى الأسماك بمحافظة أسوان . وهم

الوافدون إليها من محافظتى قنا وسوهاج ، وقد أدى هذا الإضراب إلى أن انخفاض الإنتاج إلى ٨٣٪ بالمقاومة بين إنتاج عام ١٩٨١م، عام ١٩٨٢.

ويعلل رئيس مجلس إدارة الجمعية التعاونية لصائدى الأسماك أن عملية الإضراب هي نتيجة لعدم المشاركة الفعلية بين أطراف الجمعيات في صنع القرار، وأن صورة إستخدام القوة الجبرية في التقسيم أدى إلى هروب العراقين وبعض الصيادين إلى قراهم الأصلية وهذا ما أدى إلى هبوط نسبة الإنتاج في البحيرة .

<u>الصراع الفردى :</u>

لقد أدى الصراع على مصادر صيد الأسماك إلى الشكل الظاهرى للإضراب الجماعى ، إلا أن الملاحظ أن هناك صراعات أخرى بين الأفراد، وأن كانت في واقعها - تعتبر عن توترات إجتماعية جاء بها أفراد جماعات الصيد إلى منطقة البحيرة - نتيجة ثقافات فرعية تتضح هذه المشكلات عن مظاهر التصفية الجسدية بين الصيادين العراقين والتى وصلت إلى تسع جنايات (منذ عام ٧٧إلى عام١٩٧٩م).

يتبين من تحليل القضايا السابقة، أن مسرح الجريمة كان مقره أخوار الصيد وبحيرة ناصر، وأن موطن الصراع الأصلى يتمثل في الوافدين من قرى (جهينة) وقرى "قرص".

والوضوح من شواهد الدراسة أن معظم هذه الجرائم كانت نتيجة الصراع على مناطق الصيد والخلاف على الأجور أو نتيجة للأخذ بالثأر، وكل هؤلاء الجناة كانوا من العراقين .

<u>الصيادون ووقت الفرغ:</u>

يعد وقت الفراغ من الموضوعات التى شغلت تفكير الباحث حول كيفية قضاء الصيادين لوقت فراغهم في ظروف بيئة العمل المنعزلة عن المجتمع الخارجي.

لقد جاءت إجابات العينة من الصيادين والعراقين حول وقت الفراغ أن ٢٣٪ يقضون وقتهم في شرب الشاى والدخان ٣٠٪ افادوا أنهم يقضون وقتهم في الأذكار، أما باقى العينة فعللوا بأنهم يقضون وقت فراغهم في اعادة تجهيز الشباك واصلاح معدات الصيد .

وبالرغم من هذه الإجابات فإن بعض "المعلمين" من الصيادين يؤكدون أن معظم "العراقين" والصيادين" يستهلكون وقت فراغهم في تعاطى المخدرات و هي ظاهرة شائعة بينهم.

والمتفحص في بناء كل جماعة من أفراد العينة يجد أنها تتكون من وحدات قرابية تربطها رابطة الدم أو المصاهرة ، كما أن بعضها يرتبط بعلاقة الجوار. وبالتالي نجد أن كل جماعة تسلك سلوكاً جماعياً يعكس الخصائص الثقافية لمجتمعاتهم هو ، والواضح ايضاً أن هذه الجماعات من أفراد العينة بروابطها الإجتماعية، قد عكست وجودها في بيئة العمل ببحيرة ناصر في تقسيمات عرفية لمصادر الصيد لا تستطيع أحداها أن تتعدى مناطق الأخرى .

والواقع أن كل جماعة من جماعات الصيد، حاولت أن تنظم جماعاتهم في شكل تعاونى ، فتكونت الجمعية التعاونية لصائدى الأسماك، وكان الهدف من هذه الجمعية التعاونية تنظيم الإنتاج، ورفع كفايته وتدبير المعدلات والأدوات بأسعار مناسبة ورعاية مصالح الأعضاء، الا أن الشواهد وإجابات أفراد العينة كشفت عن أن الأهداف العامة لها تحولت إلى أهداف خاصة ، مما أسفر عنه صراعات داخل ابنيتها،والتواء وظائفها ، وقد ترتب على ذلك أن تدخلت السلطة السياسية إلى فرض قرار تنظيمى يحقق الهدف العام منه، إلا أن العصبية الجمعية لأعضاء جمعيات الصيد أدت إلى عدم الطاعة في التنفيذ والتمرد علية في شكل أضراب ضد القرار مما ترتب عليه هبوط الإنتاج هبوطاً شديداً .وفي تصورى أن الأمية المتفشية بين أفراد العينة - وروحها القلبية من الأمور الشائعة في

مجتمعاتهم المحلية الأصيلة هي احد عوامل التكتل السلبى نحو الإنتاج .

هناك نقطة هامة بالنسبة لمجتمعات العينة من قرى الصيادين ، و هي أن حماية أفراد العائلة واجبة ظالمين او مظلومين - ولذلك أتخذ بعض الخارجين على القانون من بحيرة ناصر ملاذاً في الهرب وأمنا بين الأقارب ومجالا للعمل .

وكحقيقة فإن الواقع يؤكد أن بعض من "المعلمين" يشجعون هؤلاء العراقيين في العمل لديهم على أساس انهم عمالة مهمشة ، يضفون عليهم الحماية مقابل استغلال جهدهم في الإنتاج ، وأستخدامهم في العدوان ضد الخصوم . وهؤلاء لا يملكون غير الطاعة .

ومن الأمور التى كشفت عنها الدراسة من خلال افراد العينة أيضاً أن مظاهر العصبية بينهم هي انعكاس للبناء الاجتماعي داخل مجتمعهم الأصلى الوافدين منه، فما زال الإتصال بينهم وبين هذا المجتمع قائماً من خلال حياتهم العائلية ومصالحهم الإقتصادية ومشاركتهم السياسية .

لقد أدت هذه العوامل إلى شعور أفراد العينة بأنهم جزء من مجتمعهم الأصلى يمثلون وحدته الإجتماعية ومظاهر ثقافته، خاصة وأن جماعتهم المرجعية مازلت بالنسبة لهم من أهم المؤثرات في توجيه سلوكهم الاجتماعي والسياسى ، وترسيخ تراثهم الثقافي في أغلب أنشطة حياتهم وعلى عكس ذلك كان يبدو غياب توجيه الجماعات المرجعية في توجيه السلوك الاقتصادي لأفراد العينة من جماعات الصيد في أى مشروع تنموى ، فشواهد الدراسة تؤكد أن بعض "المعلمين" من أفراد العينة أصبحوا من كبار الأثرياء ، وان مشروعات استثمار أموالهم يمارسونها في شراء العقارات بمدينة أسوان وأنهم بعيدون عن اى مجال لتنمية مجتمعهم الأصلى . واقصد بذلك مجتمع القرية .

الفصل الرابع عشر

جماعات الغجر

جماعات الغجر

السؤال المحوري : هل هي جماعات سلالية ام إثنية؟!

قبل أن نشرع في الإجابة لابد ان نبدأ بتعريف من هم الغجر ، وهي مسلمة أساسية في الدراسات الانسانية ، ولكن معضلة التعريف هنا هو الخلط بين مسمياتهم وما يكتنفه من دلالات إثنية متداخلة ومتشابهة أحياناً ، ومتنافرة أحياناً أخرى ، إلا من الذي يقود إلى الإلتباس وصعوبة تحديدها ، طالما أنها دلالة الدراسة ، ومحور مفاهيمه.

وبإيجاز فإن الغجر كما يتفق عليها علماء الأنثروبولوجيا جماعات مشتتة وهي مغلقة ، ومنبوذة يعيشون في أطراف القرى والمدن ، لها ثقافة لغوية ينفردون بها ، لديها شعور بالذاتية يحتفظون من خلالها بإنتمائتهم العرقية ، والزواج الداخلي ، يعترفون بهويتهم أحياناً ، ويتصفون بها أحياناً أخرى ، ويزعمون إنتسابهم لغيرهم.(سولونيكا:ص٢٨٤).

يؤرخ "آرثر إيفانز" للحرف التي مارسوها منذ قرون ويغيرون منها بما يتناسب مع أحوالهم الاقتصادية المتغيرة منها الغناء والرقص وضروب اللهو ، والتسلية المتنقلة كالسيرك، ومن حرفهم المتاجرة في الخيول ، وممارسة بعض الحرف اليدوية ، ويشتغل النساء بالعرافة وقراءة البخت. (إيفانز:ص٥).

وفي تجاهل بونيته لأعمال الغجر يؤكد على أهمية العلاقة بين الحدادة وأصول الغجر . يقودنا هذا إلىأن نفرق بين مسالة أصل الغجر ، وبين ظهور كور الحدادة في أوربا ، فبعد إكتشافه إعتبر الناس أن علم المعادن من المهن الشريرة ، وأن هذه المهن يقوم بها الأشرار ، فالشخص الذي كان يطلق شراراً من طرفه على السندال، كانوا يعتبرونه ذو قوة سحرية خاصة ، وكانوا يعتبرون المكان الذي يمارس فيه هذا السحر مكاناً سفلياً ، وإذا كنا نجهل كيفية بدء فن الحدادة في أوربا ، فنحن لا نجهله

في آسيا القديمة خاصة من الهند ، فقد عمل في هذه الأعمال الأفراد الذين يعيشون على هامش المجتمع مثل البدو ، والطبقات المنبوذة التي يخافها الناس ، ويحتقرونها، وإذا نظرنا إلى تصنيف الطبقات الهندية نجد أن معظمها إرتبط بأعمال الحدادة والموسيقى و معظم الذين يعملون بها هم ادنى طبقات المجتمع ، ومعظمهم من المنبوذين.

لقد إقترنت هذه الحرف بالسلوك الحرفي للغجر ، إلا أن حرفة الحدادة كانت ضرورة لإحتياجات المجتمع الذي يعيشون بجواره، كما أن التباين الإقتصادي وحاجتهم الإقتصادية الضرورية للحياة جعلتهم ينصرفون إلى أعمال الإحتيال على رزقهم فقد يسرقون ويحتالون ويقطعون الطرق ، كرد فعل على الإضطهاد العنصري ، وهو ما ادى بالنازية . إلى التخلص منهم مع اليهود في المحارق سوياً.(بوينته:ص١٠).

وفي كثير من الدول التي ينتشرون فيها يشكلون مجموعة واحدة من الأقليات في الدولة الواحدة ، ولكن تتعدد مسمياتها ، وعلى حد تشبيه "عرايسي Arayci" أنهم أشبه بالفسيفساء العرقية.

وليس من قبيل المبالغة أن العرقية الغجرية هي أكثر الأقليات في أوربا التي تتصف بمسميات متعددة للمراوغة من اصولهم المنبوذة في الهند.

لقد ظل هؤلاء في فترة تاريخية مبكرة ينسبون اصولهم إلى مصر، فكانوا يطلقون على انفسهم "Gipsy".

وقد بالغ إدعاء الغجر بانهم فراعنة ، وقد استند هؤلاء إلى الكتابات التاريخية التي إفترضت ظهورهم في وسط أوربا وغربها ، في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي ، وشاع تسميتهم بالغجر ، وهي تسمية مشتقة من مصر ، ولأن هؤلاء كانوا يزعمون انهم مصريون ، وهذا الزعم لقى قبولاً عند المؤرخين الأوربيون على أساس الصورة الذهنية عن مصر الفرعونية التي عرف فيها السحر والعرافة.

جاء في قاموس اكسفورد أن الغجر الذين كان يطلق عليهم "Gipcyan" ثم تطور هذا التعبير إلى "Gipsy"وليس هناك ما يثبت أن هؤلاء الذين يطلق عليهم لفظ (Egyptian) فى انجلترا هم من أصل مصري ، والرأي الغالب ان هؤلاء (الغجر) جاءوا من الهند وأوروبا ، وقد يكون سبب تلك التسمية تلك العادة التي سادت أوربا في وصف الشعب الذي يشتهر بممارسة السحر بأنه من أصل مصري أو لعل السبب غير ذلك ، بل ثمة إجماع بين الدارسين لجماعات الغجر أن تاريخهم يرتبط بقبائل هندية .

ولقد تأكدت عند الرحالة العرب الذين زاروا الهند ، وكتبوا عن خصائص سكانها ، إستناداً إلى وصف "البيروني" فعرفهم ضمن المنبوذين والأنجاس ، وجعل في حيلهم المشعوذين والمزيفيين ، والمنجمين ، وقراء الطالع ، ومدربي الخيول ، والمتاجرون بالخيل والبقر ، والراقصين المحترفين، واللاعبين بالنرد ، ومن إعتادوا الترحال من مكان إلى مكان آخر ، وهذه الصفات في مجملها تعني جماعات الغجر. (كحيلة:ص٢٣).

لقد كانت حركة الهجرة والإنتقال تفرض عليهم التنكر من إسم الغجر لما يشوبه من وصم بالإنحراف ، فكانوا يسمون أنفسهم "الدوم Dom" ثم لوم ، ثم حولوه بعد إستقرارهم في اليونان عدة قرون إلى "روم Rom" وهو الاسم الذي احتفظوا به أينما رحلوا في دول أوربا، وهو ما أدى إلى إنقطاع صلتهم بأصولهم.(سورافيا:ص٢٣).

ومع ذلك ظلت مسميات الغجر تشكل إختلافات حسب الدول التي يقيمون فيها ، وطبيعة هويتهم ، وغالباً ما ترتبط هذه الأسماء بصفات خاصة تعبر عن تصورات نمطية شائعة بين الناس عن الغجر ، فيطلق عليهم في فرنسا " البوهيميون Bohemian " نظراً لإعتقاد البيض

بفجورهم ، كما يعرفون في شمال أوربا "بالتتر Tatars" ، أي المتوحشون ، كما يلاحظ أن الأسماء التي تطلق عليهم في الاماكن التي يعيشون فيها ترتبط معظمها بصفات يتصف بها الغجر بالفعل ، أو بصفات يعتقد الناس أن الغجر يمارسونها ، وتطلق عليهم بعض صفات وأسماء ترتبط بلهجاتهم أو حرفهم ، أو صفة الدولة ككل ، مثل الغجري الامريكي ، والروسي ، والإنجليزي ، والإيطالي ، والأسباني وهكذا ، إلا أن الغجر يرفضون أن تقترن صفاتهم الشخصية بلفظ الغجري ويطلقون على انفسهم روم ، وهو الإسم الذي وصفتهم به هيئة الأمم المتحدة.(Ali Arayci: p.253).

وفي الشرق العربي يطلق عليهم مصطلح "زط "، وهى أشارة إلى الجماعات من أصل هندي ، وضع إجتماعى متدنى ، وفى باكستان يستخدم للإشارة إلى الرجل من أصل هندي وفي باكستان يستخدم نفس المصطلح للإشارة إلى الشخص من أصل هندي باكستاني .

الى جانب ذلك تفرع المصطلح إلى أسماء أخرى أشهرها كادين في العراق ، في الشام والسودان ، وفى مصر استقر هذا الاسم بالغجر، وأسماء أخرى مثل البراكمة والهنجرانية والغنزواتية، بالإضافة إلى النور و حلب . (كحيلة : ص١٩٧).

والملاحظ عندما إزدادت عمليات المقارنة بين الغجر وبين جماعات بدوية في الهند، نجد بعض الكتاب ينظرون إلى وجود علاقة بين القبائل الهندية وبين الغجر بشيء من الحذر بالاعتماد على مجرد التشابه في طابع الحياة فقط بينهما . ولا يميل من يهتمون بهذه الدراسات من الهنود إلى اعتبار كل من هم "بدو " فهم غجر وهناك راى يرى أن القبائل الوحيدة التي يمكن أن تطلق عليها " غجر " قبائل "فانجارا Vanjara" و"لامانى Lamani" و"الكاهار Chahar "و" لورى Luri". وقبائل الفانجارا تعيش بجوار بومباي وهؤلاء يحترفون التسول وصناعة الأشياء التافهة،

ويعيشـون حيـاة بدويـة في شـكل جماعـات ، ويسـتعلمون الحمـير ولـيس العربـات، وينـامون في خيـام ، ويشتغلون بالطـب السحري ، ولكنهم ليسـوا مشعوذين. أمـا " اللامـانى " فهـم شعب وسيم إذا قارنـا بشـرتهم بغيرهـم ، وتلبس النسـاء عنـدهم ملابـس طويلـة ، وملابـس قاتمـة ثقيلـة ، وتعلـق أجراس صغيرة في كواحل القدم. ويعتقد هؤلاء الناس انهم أتوا من إيـران . وينظر إليهم النـاس نظـرة الشك في خطـف الأطفـال طمعـاً في الفديـة . أمـا "الكاهارا" فهم لصوص. وهنـاك مثـل شـعبي يقـول أن "الكاهـار" هـو النشال الرديء الذي ليست له فرص الزواج .

ويـرجح أن كلمـة " كاهـارا " لهـا علاقـة بكلمـة "الكـوراري Churari " أو "الــ Tchurary" الـتي تطلـق علـى جماعـة غجريـة معاصرة لقد أصبح من المؤكد أن القبائل الغجرية الأصلية ما زالت تعـيش في الهنـد ، وإذا كـان بعـض الكتـاب مـا زالـوا يشـككون في إنتسـاب جماعـات الغجر اليها، إلا أن الراي المؤكد بأن شمـال الهنـد هـي مـوطن شـعب الغجـر ، وهو الأمر الذي يلقى قبولاً بتاريخ الغجر (صبحي: ص ٨٣).

الواقع أن شـتات الغجـر يقـارن احيانـاً بشـتات اليهـود ، مـع أن شـتاتهم هذا كـان شتاتاً لشعب ليست لديه هيئة كهنوتية ولا مستوى معترف بـه للغتهم ، ولا متون تحفظ نسق معتقداتهم ، ولا قواعد أخلاقية ، ولا سدنة لتقاليدهم ، ويوصفهم مترحلين من الهند ، ومعتـادين عليها من المحتمل أن تتبـدل هويتهم ، وكـان لابد من أن يعاد قولبتها ، بسب ما تعرضوا لـه مـن متغيرات هائلة داخلية وخارجية ، فقد تمثلوا عناصر عـدة مـن مجتمعـات الغجر ليست لها علاقة بالهند ، وهم فـى واقـع الحـال توقفـوا عـن أن يظلـوا هنــوداً ، ومـع ذلـك - وبصـرف النظـر عـن أيـة تحـولات- تظـل هـويتهم وثقافتهم متميـزتين علـى نحـو حـاد عـن غيرهـم مـن الـذين يجـاورونهم - ويعتمـدون علـيهم فـى معاشـهم ، بيـد أنـه لـيس للغجـر أرض موعـودة يتطلعون إليها كمحط لأحلامهم ، وهـم فـى الوقـت نفسـه نسـوا أسـلافهم

الهنود ، ولم يعودوا يعيرون تاريخهم القديم سوى إهتماماً ضعيفاً .

. (Fraser : p.43 – 44)

لقد ادى انتشار هؤلاء فى كثير من دول العالم وتعاقب أجيالهم إلى متغيرات ثقافية تاثرت بدورها بما جرى من تطورات وتغير فى المجتمعات المعاصرة واضطرارهم لأن تكون لهم علاقات وثيقة بغيرهم والتكيف مع التحضر وقبول فرص عمل جديدة ، وأصبح الإحتمال القائم تغير جماعات الغجرى فى عاداتهم وتقاليدهم وهو مؤشر لاندماجهم فى المجتمعات المحلية وأصبحت كل جماعة غجرية تختلف عن غيرها من نفس الجماعات بسبب ما يتعرض له من ثقافات المحيط التى تعيش فيه اى تصبح محصلة لتراث عام إجتماعياً وجغرافياً ومهنياً ،وهو ما ينفي عنها فكرة السلالية ومع كل صور المحاولات لدمج الغجر فى المجتمعات المحلية الاوربية : إلا أن دراسات حديثة تناولتها مسوح القيمة المقارنة عن غجر بولندا والمجر وتشيكوسلوفاكيا حول نظرة مجتمع الجوار نحوهم تبين ان معظم السكان ، يرفضون تجاور الغجر فى مناطقهم السكنية وينبذون وجودهم (Klobucky:p.59).

نستطيع فى ضوء دراسات التاريخ العرقي والثقافى للغجر أن نحدد ملمحين أساسين، أولهما ان هؤلاء الغجر ينعكس لديهم نمط هندى للتعايش الإجتماعى ، والآخر منهم لم يالف بعد حياة الإستقرار ، وأحد الملامح الهامة للتعايش الإجتماعي الهندي — هو غلبه الطوائف السلالية الفرعية التى إمتدت جذورها من المجتمع الهندي، والواضح أن العامل المشترك هو التخصص فى العمل الحرفى ، ويؤدى الطابع الحرفى الواحد للطائفة الفرعية إلى اعتماد إقتصادى متبادل ، وربما يؤدى كذلك إلى تحركات منتظمة لها داخل الإقليم ، تهدف الحصول على عمل كاف لمهارتها ، وليس من الصعب أن نجد نظراء الغجر بين الجماعات الكثيرة

المتنقلة فى شبه القارة الهندية ، ولها ملامح مميزة للسلالات العرقية المنبوذة التى تحتفظ بثقافتها من خلال "زواج اللحمة Endogamy" أى الزواج الداخلى، مما يؤدى إلى توثيق بنائها الاجتماعى والثقافى ، ومن شأنه أن يفضى كذلك على الحفاظ على الحواجز بينها وبين غيرها من الجماعات ، ربما يستدل من النموذج الهندى على نقاوة صارمة وأيدلوجية نجاسة (فى الجماعات المنبوذة).

يبدو من المحتمل أن العديد من الجماعات الأصلية للغجر فى الهند قد لعبوا دوراً إقتصادياً هاماً يتجلى فى توفير سلع وخامات ، ومارس هؤلاء أعمالهم فى مجموعات صغيرة نسبياً ، تنتقل من مكان إلى آخر ، حيث إنه لم يكن فى إمكانها أن تغرق الأسواق من ناحية كما إنها فى حاجة إلى قاعدة عريضة من الزبائن من ناحية أخرى ، وليس من الحكمة تحديد ما إذا كان هؤلاء الزبائن سكان مدن أو قرى أو فلاحين أو كل هؤلاء ، ويبدو أن أسلوب الغجر فى الترحال كان أمراً معتاداً فى بيئات المهجر على سبيل المثال وهو أن الرحالة عند الغجر ، كانوا ينتقلون من مكان إلى آخر يبيعون سلعهم ويزالون مهنهم ومهاراتهم ، بينما كانت تعنى عند غيرهم من الرحل حركة موسمية ، للبحث عن الكلأ للرعى أو الزراعة ، ومن الممكن أن يتعايش الرحل والرعاة بإطمئنان ، وحتى الآن لا تزال توجد جماعات كبيرة من الرعاة فى تركيا وإيران وبلوخستان، لدى كل واحدة منها جماعة مترحلة يرتبط أفرادها بها ببيع السلع الصغيرة ، وأحياناً ما كانت هذه الجماعة تجد زبائن بين من سكان الريف ، هذا النمط من الحياة أيا ما كان .. بداوة تمثل شتاتاً ، قد يترتب عليه من ضعف فى الروابط المجتمعية داخل مجتمعات غيرهم ، هذا يجعلنا نتسائل عن الكيفية التى حافظ بها كثير من هؤلاء الغجر على هويتهم الإجتماعية والثقافية المشتركة، خلال أحقاب طويلة من الحركة الدءوب تجاه الغرب والصراع معه ومواجهته العنصرية!

ومع كل ما يمكن ان يقال عن خصائص هذه الجماعات كاقليات إلا أن حجمها هو الذي يعطي قيمة وجودها خاصة وان تمثل أكبر أقليات في العالم بالمقارنة إلى الأقليات الأخرى.

ففي تقدير الحجم الاحصائي للغجر طبقاً لإحصاء اللجنة الأوربية في بروكسل عام ١٩٨٦ ودراسات غجرية ١٩٩٣ تم تقديرهم بنحو ١٢ مليون نسمة ، كما يوجد في الهند ما بين ٢٠ إلى ٣٥، وهي الموطن الأصلي لهم ، وإذا كانت هناك تقديرات أخرى لعدد الغجر في أوربا فهو يصل إلى ٧,٧٤٨٠٠٠ نسمة ، وترجع البيانات الإحصائية لتوزيع جماعات الغجر في مجموعات عرقية هما روم مجريون ، حبيثان، كاليون ، وهم موزعون على مناطق الهجرة في وسط أوربا والمانيا وإيطاليا وأسبانيا والبرتغال وشمال إفريقيا ومصر والسودان والجزائر.(Ali Arayci: p.57-58).

لقد أدت حركة هجرتهم التاريخية إلى كثير من الدول ، وشعورهم بالنبذ إلى اعتناقهم عقائد دينية ، ومن ثم تعددت ديانتهم فأصبح منهم مسلمين كما في البوسنة والهرسك وتركيا والجبل الاسود ، ومن ثم أصبحوا ضحايا بين رحى مطرقة الصراع العقائدي في حرب البوسنة والهرسك.

- التفسير السلالي والإثنولوجي:

أصبح من المألوف في الكتابات الجارية أن نقرأ عبارات تصف الأقليات العرقية على انها سلالية لتاكيد ان جذورها التاريخية لها خصائص اجتماعية وثقافية متميزة بالمقارنة إلى غيرها (john Rex : p.365).

وفى دراسة " كينجز دافيز " حاول أن يحدد الخصائص المميزة بين أنساق الجماعات المغلقة السلالية وغير السلالية ، ويبدو في تصوره أن نسق الجماعات غير السلالية تشكل طبقة كما هو في الهند ، وان الوراثة هي

المعيار بالدرجة الأولى ، تعبر عنة رموز تصاغ من خلال اصطلاحات اجتماعية واقتصادية بحته ، وأما النسق السلالى فهو ذلك النسق الذي يكون فيه المعيار مبنيا أساسا على التكوين الطبيعي للموروثات المتصلة بالكرموزومات التي تتضمن فروقا اجتماعية ، كما يبدو عند جماعات الغجر التي ينسب أصولها (الدم) إلى فكرة الزواج من الداخل ، على أساس أنها عوامل حاسمة في الفصل بين ما هو غجري وما هو غير غجري ، وهو ما لا يتناسب مع مع علماء الاثنولوجى في تحديد ما تكون عليه جماعة من تاريخ سلالي أو لا تكون ، ما دام علماء الانثروبولوجيا الفيزيقية منذ قرنين لم يتفقوا بشأنها .

وكلمة سلالة قد تعنى شعبا أو جماعة من الشعوب تختلف عن غيرها يتفاوت نسبة تكرار حدوث بعض الأحوال الوراثية فيها، وكانت هذه نظرية "جوبينو Gobineau" الذي يقال عنه أبو التمييز العنصري ، وكان على بينة أن السلالة ليست قابلة للملاحظة ، وإنما اقتصر على التسليم بها كفرض من حيث كونها شرطا أوليا لتعدد الثقافات في تاريخ الشعوب ، هذا التعدد هو أهم أسس التفسير للتطور الثقافي وليس التعدد السلالى.(حنفي:ص٤١٣).

الملاحظ هنا خطورة التشابك بين "السلالة Race"و"الأثنية Ethnicity" أصبح من الضروري ، ومن ثم يفترض التمييز بينهما في نقتطين.

النقطة الأولى : والتي تبدو فيها الفكرة التقليدية عن التدني الوراثي للسلالات غير البيضاء بصفة عامة والآرية بصفة خاصة .

وفضلاً عن ذلك فالصفات السلالية التي كانت تضفي على الغجر بالقبح والبربري والقذارة ، قد حلت عليها جزئياً الاعتقاد الثقافي الذي يصورهم بحرفهم الرثة ، وإنحرافهم السلوكي ، وهو ما أدى إلى نبذهم

عن المجتمع وملاذهم بعيداً عن المجتمعات في أطراف المدن والقرى.

ولقد كان علماء الأنثروبولوجيا في تحيزهم ضد الغجر يبررون التمييز العنصري أو السلالي من التبرير العقلاني البيولوجي إلى التبرير العقلاني الثقافي ، واصبح يطلق عليه "التفسير الإثني Ethnicity" .

النقطة الثانية : ان الغجر يشكلون مجموعات إثنية في إطار نسق سلالي واحد ، ومن ثم تختلف لهجاتهم نتيجة هضم مفردات لغوية في البلد التي يعيشون فيها ، كما ان ما يفرض عليهم من إندماج قد أدى بهم إلى قبول فرص التعليم وهو ما ادلا بهم إلى الخروج من العزلة النمطية في حياتهم البدوية.

خلاصة القول:-

فإن الفروق بين السلالة والإثنية هي مؤشر للتمييز بين السلالة والإثنية ، ونقصد بالإثنية هنا ، الخصائص القائمة على الثقافة وهو العنصر الحاسم في تحديد معالم الهوية الثقافية والتفاعلات الإثنية لها ثقافة جماعية تميزها في بناء هويتها ، وهي مسألة مرتبطة بحدود اجتماعية وثقافية ، وبناء هذه الهوية يتشكل في البناء العائلي ، ويستندون إليها من خلال جذورهم السلالية ، ويمكن ان ندرك الجهود التي يبذلها الغجر لتأكيد هذه الهوية في الحفاظ على لغتهم وعاداتهم وتقاليدهم.(Roommen: p.303).

<u>- الغجر في مصر:-</u>

جاء الإهتمام بدراسة الغجر فى مصر مع المحاولات الوصفية لبعض المؤرخين، ومن هذه الدراسات الملاحظات التى قدمها " وليم لين " عام ١٩٢٣ عن الغجر فى كتابة المصريون المتحدثون ، شمائلهم وعاداتهم فى القرن التاسع عشر ، وعلى الرغم من إهتمامه بالغجر كان ضئيلاً جداً إلا انه نوه فى بعض الجوانب الهامة من حياتهم ، وخاصة الأعمال التى يقومون

بها .

وفى سنة ١٩٥٦ نشر " نيوبولد " مقالا بعنوان غجر مصر ضمنها نتائج زياراته ومقابلاته مع غجر مصر . قرر " نيوبولد " من خلال دراسة السمات المميزة لغجر مصر انهم ينتمون إلى أصول اجنبية ، فهو يقول ان الغجر فى مصر يعيشون فى قلب مصر متميزين ومعزولين ، ويعد تشابههم الفيزيقى بجانب أن اللغة التى يتكلمونها على الرغم من التغيرات التى طرأت عليها نتيجة فترة تجوالهم الطويلة - تدل على رجوعهم إلى أصل مشترك يرجع إلى الهند، وقد أرجع " نيوبولد " وقد إستنتج من دراسته للغة الحلب انهم قضوا وقتاً طويلاً فى اليمن وفى أجزاء أخرى من شبه الجزيرة العربية ، وأن مضمون الكلمات التى تستخدمها جماعة الحلب وجماعة الغجر تؤكد رجوعهم إلى أصول هندية وإيرانية .

ومع ذلك فقد ذكر " كريمر " أن الغجر أنفسهم يذكرون أنهم يتكونون من عدة قبائل ، وأن كل قبيلة تعتبر نفسها عربية أصلية وهم فخورون بإنتسابهم إلى السلالة العربية الخاصة ، ويبدو أنهم هاجروا من غرب أفريقيا ، غير أن تاريخ هجرتهم غير معروف ، ويرى " كريمر " أن انتماءهم إلى للمذهب المالكى الذى يعتبر المذهب السائد فى شمال غرب أفريقيا هو ما يثبت صحة أدعائهم بالإنتساب إلى هذه المنطقة .

وإذا كان ما ذكر يتعلق بتاريخ الغجر بصفة عامة ، فقد حاول بعض الكتاب أو يتناولوا تاريخ جماعة محددة من الجماعات الغجرية الثلاثة فى مصر وهى : غجر مصر والحلب والنور ، ومن هؤلاء الكتاب " جاليته " " وسامبسون " فيرى " أن جماعات الغجر فى مصر كانت مجرد جماعة غجرية هاجرت من القسطنطينية منذ قرن مضى أو قرنين ، وهذا يمكن أن يكون صادقاً بسبب أن لغتهم أقل تأثراً بلغات أجنبية عن اللغة التى تتكلمها الجماعات الغجرية الأخرى فى وادى النيل ، وقد أستخلص " سامبسون " أيضاً من قائمة كلمات الغجر التى قدمها "

نيوبولد " أن الغجر انفسهم يقولون ان اخوتهم فى المجر مازالوا يحافظون على لغتهم الأصلية باكثر نقاء من اللغة التى يتكلمها غجر مصر الآن، اما بالنسبة للغجر الحلب يرى " كريمر " انهم هاجروا من الغرب ، وأن أصولهم ترجع إلى اليمن وحضرموت ، وهم يؤكدون أن تاريخهم المبكر سجل فيما يعرف بتاريخ " الزير " وهو على حد قول " نيوبولد " تاريخ غامض وخاصة وأن قبائلهم قد طردت من اليمن مع إضطهاد الزير سالم لهم ، وهاجروا إلى مصر ومارسوا التجوال فيها كما مارسوها فى سوريا وإيران وأوربا .

ناتى بعد ذلك إلى غجر " النور " الذين حاول بعض الباحثين الربط بينهم وبين جماعات تسمى " لورى Lur" والتى تنتشر فى إيران وفى مناطق أخرى كسوريا والأردن وفلسطين ، وقد عرف عن النور تربية الدببة فى أوروبا وأمريكا منذ القرن التاسع عشر ، وقد قرر ستيزن cetezene عام ١٨٠٦ م أن لغة النور بها كلمات مستعارة من اللغة العربية ، غير أن قواعدها مازالت قواعد هندية ، وحول جماعات الغجر فى مصر تعددت المقالات حولها ، ففى عام ١٩٢٨ م كتب سامبسون - Sampson " مقالاً بعنوانه غجر مصر تتناول فيه هجرة الغجر ، وفى عام ١٩٣٣ م نشر "جون والكر J. Walker" مقالاً بعنوانه غجر مصر الحديثة ، وأعقبتها المقالة التاريخية التى كتبها "جوردان وارد G. Ward" عام ١٩٣٤ م عن الغجر فى وادى النيل فى القرن السادس عشر.

والواضح من مضمون المقالات السابقة أنها تضمنت ثلاث مسميات الغجر ، والنور والحلب ، وللحقيقة أن ظلت هذه المسميات محور مفاهيم الباحثين ودلالاتهم في الحواجز المنهجية فيما بينها والفصل بين خصائص كل جماعة منها . (صبحى : ص ٢٧٠) و(لين: ص٦١).

أولاً — الغجر : يعيش هؤلاء فى تجمعات تضم عدداً من الأسر ، يختلف عددها بإختلاف تجمعاتهم ، وتسمى منطقة إقامتهم "بعزبة الغجر" وعلى الرغم من ان كل أسرة تحيا شبه مستقلة ، فيما يتعلق بالمأكل والمشرب ، وتعيش فى خيمة مستقلة ، إلا أن هناك نوعاً من التعاون يتطلبه التنقل المشترك والظروف الواحدة التى يواجهونها ، فهم يشعرون انهم عائلة واحدة ، وتتحدد دائرة التجوال بالنسبة لبعض هذه الجماعات فى حدود مركز واحد ، وهناك أسر غجرية شبه مستقرة تنتقل بأفرادها وخيامها وأمتعتها على ظهور الحمير ، مروراً ببعض القرى ، ويطلق على هذه القرى قرى العبور ، حيث يقضى الغجر ليلة أو ليلتين ثم يغادرونها إلى الاماكن التى يقصدونها بهدف العمل أو الأشتراك فى الموالد ، وتعد الخيمة هى مأوى الغجر الرحل ، وفى العادة تصنع من الأقمشة أو أكياس البلاستيك وهى تختلف عن خيام البدو المصنوعة من الشعر ، أما الغجر المستقرون فيعيشون فى مساكن عامة حسب طبيعة مستواهم الإقتصادى .

ثانياً - الحلب : هؤلاء يوجدون فى صعيد مصر ويقومون بأعمال التجارة فأغنياؤهم يتاجرون فى الجمال والبقر والعجول ، أما الأقل ثراء فيتاجرون فى الأغنام والحمير وهم متخصصون فى إخفاء عيوب الحمير وبيعها فى الأسواق على أنها سليمة ، ويمارس بعض الحلب مهناً أخرى مثل إصلاح لأقفال والأبواب والصناديق فى القرى والأسواق ، وبعض حرف اللعب بالثعابين مثلهم مثل الغجر ، وبالنسبة للمرأة الحلبية فهى تخرج كل صباح للتسول ، وتعود فى المساء بالمال والمؤن ، وهن يتميزن بالإلحاح الشديد فى التسول وتعتمد الأسرة الحلبية على استجداء المرأة كمصدر وحيد للدخل ويلاحظ أن الرجل يبقى فى البيت ويفتخر بإيرادات زوجته بعد عودتها .

ثالثاً : النور : هذا الإسم (النور) بمعنى اللصوصية والأحتيال ، فلفظ نـوري يعنـى لـص أو محتـال ، وقـد أكـدت الدراسـة التـى أجراهـا المركـز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائيـة التـى نشـرت تحت عنـوان " دراسـة لظاهرة الجريمـة فـى قريـة طهوار " أن معظـم جـرائم السـرقات يمارسـها النور ، وقد أجادوا هذه الحرفة إلى حد جعل ضبطهم من الصعوبة بمكـان ، ويقال أن هناك نسبة من النور قد هجرت الأعمال الإجرامية ، وإرتبطت بمهن أخرى فى المجتمع على أن بعض الزوجات مازلن يمارسن النشل .

- الحرف والاعمال :

تسير التقارير التاريخية للباحثين فى التراث الثقافى للغجر فـى مصـر ، أن كانت بعض لحرف التى يمارسونها تكاد ان تكون أغلبها مـن الأعمـال الرثـة ، وقـد وصـف كـل مـن " نيوبولـد Newbold " و" كـريمـر Kremer " و" سـان كلـير Sinclair " هـذه الحـرف ، منهـا صـناعة المناخل من شعر الخيـل ومـن الجلود ، وعمـل المسامير الحديديـة الصـغيرة ، ويقومـون بإصـلاح الغلايـات والأبـاريق ويـذكـر " كـريمـر " العديـد مـن الأعمال التـى تمارسها الجماعـات المختلفـة مـن الغجـر دون تخصيص علـى جماعـة محـددة منهـا ، فيوضح أن الغجـر يعملـون فـى اعمـال السـمكرة ، والرقص الشعبى ، وتركيب الحـداء للحمير ، كمـا يعملـون أيضـاً كحـواة للثعابين ، أما الناسء فتعملن فى رؤية الطالع كما أن بعضهن بغيات أيضـاً ، ويقول " كـريمر " أنه حصل على معلومـات مـن جهات متعـددة تؤكـد أنه بجانب تجارة الغجر فى الحميرالصغير ، والخيـوال والجمـال ، فـإن معظـم التجارة فى يد الغجر المتجولين (Bad dash) فهم يقومون بعملية البيع والشراء فى القاهرة حيث أنهـم معرفـون تمامـاً لتجارهـا ، وهـم يتواجـدون لهذا فى السوقين الكبيرين فـى طنطـا مـرتين فـى العـام ، وفـى الموالـد الكبير للشيخ الشلقانى فى شهر مايو ، وعلى الرغم من أنهم يكسبون مـالاً وفـيراً إلا

ان الأغنياء فيهم قليلون ، وبينما يعمل بعض من أفراد الغجر فى التجارة ويعيش البعض الآخر منها فى القاهرة ويعملون فى استخراج الثعابين من البيوت ويعيش البعض الأخر منها فى القاهرة ويعملون فى استخراج الثعابين من البيوت وهؤلاء يسمون " بالرفاعية " .

ويذهب " كريمر " إلى أن أعمال الغجر لا يمكن إنكارها فيما يقدمونه من خدمات للعاملين فى مجال العلوم الطبيعية، إذا دائماً يبيعون لهم الثعابين السامة وغير السامة وابن آوى والسحالى والذئاب وما شابه ذلك ، ويقوم كثير من الغجر أيضاً بتدريب القرود وخاصة من كانوا يسكنون منهم منطقة الأزبكية سابقاً ، وكان يطلق عليه حى القرود قبل إزالته ، كما كانوا يقدمون أشكالاً مختلفة من الألعاب كالمصارعة ، وأعمال البهلوانات ولهذا كانوا يأتون إلى القاهرة فى أعداد كبيرة خاصة فى عيد الأضحى ، كذلك ذكر نيوبولد " أن الغجر يمارسون أعمال السمكرة والحدادة وبيع الأقراط والأحجبة والأساور والأدوات الحديدية والنحاسية ، وخاصة هؤلاء الذين يسكنون منطقة "حوش الغجر " التى تقع خلف جامع السلطان الحسن الأكبر أسفل القلعة بمحافظة القاهرة ، كما يؤيد " كريمر " اشتغالهم بأعمال البهلونات وتدريب القرود وما شابه ذلك ، ويضيف " نيوبولد " تفصيلاً أكثر مما قدمه " كريمر " عن أعمال النساء ، فيقول أن معظمهن راقصات ماهرات، وبعضهن موسيقيات يلعبن على الطبلة والصنوج (الصاجات) بصفة أساسية وتقوم بعضهن بالوشم وثقب الآذان، والغجر ينقسمون إلى فئات متميزة مثل المداحين والبرمكية ، و" الوالد أبو تنه"، وبيت الرفاعى والحملى وروماني ، أما النساء الغجر فعادة ما يشاهدهم الناس فى الدكاكين والموالد التى تقام بالمدن الكبرى وهن سافرات الوجه وقد زين وجوههن بلون برنزى ، كما أنهن يتجولن من قرية إلى قرية أخرى للتسول وأعمال التنجيم ، وقد وصف " ليلاند "

كيف تقوم المراة الغجرية فى الصعيد بالتنبؤ ورؤية الطالع ، فهى تحمل بعض الأصداف فى حقيبة جلدية على كتفها ، وتتنبأ من خلال الطريقة التى يتجمع بها الصدف بعد أن تنثرة بيدها ، وهن يتجمعن فى شوارع القاهرة فى فصل الصيف حيث أنهن معروفات بالحقيبة الجلدية التى يحملنها على ظهورهن وبالنداءت الذى يشتهرون بهن " أبين زين وأشوف البخت واضرب الرمل ووشوش الودع !" وتعيش هذه النساء فى منطقة تسمى " حوش بردق " الذى يقع تحت القلعة فى مواجهة جامع السلطان الحسن وينافس هؤلاء جماعة المغاربة المنجمون والعرافون الذين أتوا من داخل افريقيا وخاصة من دارفور ، ويمكن رؤية الغجر جالسين على جانبى الطريق يحاولون استعراض حيلهم على المارة بإستخدام الكوتشينة والرمل لتنبؤفى حل مشكلهم .

المعروف أن التنبؤ بإستخدام الرمل ممارسة شرقية قديمة وقد وصفها " ليلاند " فى أمراة غجرية جائلة كانت تبيع الخرز فى سلال ، وتبيع الأقراط الزجاجية وبعض الحلى، وتؤكد معظم الكتابات التى تناولت غجر مصر قيام الغجر — وخاصة النساء — بعملية الوشم فقد ذكر كل من "ليلاند" و"لين" هذه الأعمال والحرف ، وعلى الرغم من أن البعض أشار إلى أن البدو يفعلون ذلك أيضاً إلا انه نفى وجود دليل منشور يؤكد ذلك ، أما " سان كلير " الذى كتب مقالا مطولاً عن الوشم ، حيث زار كثيراً من البلدان ودرس هذه الظاهرة بها ، فقد ذكر ان معظم من تقابل معهم من الأشخاص الموشومين قرروا أن الغجر هم الذين يقومون بعملية الوشم يمارسونه فى مدن القدس ومكة والمدينة (صبحى : ص ٣٢٥ - ٣٢٧) .

الواضح من مسميات الغجر ان فيها تشابك يصعب في بعض الأحيان التعرف على خصائصها ، وقد يؤدي إلى صعوبة الفصل في الظواهر المرتبطة بكل جماعة ، فقد يتبين ان الإسم الذي يطلق على الغجر في

مناطق معينة ، لا ينطبق على جماعة أخرى ولكن المسلم به أن هناك غجراً وحلباً ونوراً ، وأنهم يعتبرون جميعاً غجراً.

- الغجر في التراث الشعبي:-

من أبرز الملامح في التراث الشعبي المصرى قصة "الزير سالم والغجر" ، ما جاء في مضمون دراسة "صبحي" التي تناولت بعض منها في المأثور الشعبي للزير " سالم وجساس " ، ومن هذه الملامح : الترحال وركوب الحمير ، والحرمان من الإستقرار في مكان واحد دون الحضر ، وإنفراد النساء بركوب الحمير والتسول بها في كسب مصادر معيشة أسرهن ، بعد أن شاع بين الرجال البقاء في البيوت في إنتظار إيراد الزوجات والأبناء كما يرتبط هذا الإيراد غالباً من رقص النساء وغنائهن في الشوارع والموالد والأفراح ، وهذه الصورة نجدها واضحة في مختصر سيرة " الزير سالم " التي تدوالها " فون كريمر – Von Kermer " في كتابة الغجر في مصر منظور أنثروبولوجي " وملخص القصة أن " الزير سالم " دخل في صراع مع جساس وانتصر عليه ، ويزعم الغجر أن جدهم "جساس" هو الذى هزم ، وأن " الزير سالم " حكم على أسلافهم بالتشتت والترحال وركوب النساء الحمير والرقص والتسول والخلاعة ، وفي هذا الصدد يقول الراوى في التراث الشعبي :

قال الزير وحق المهيمن ثلاث إيمان واثقين
سوى جنس الحمير ما تركبوها
ولا لكم بلاد ولا منازل أصولكم ضايعين

أما الطبعة المطولة فتنتهى باوامر " الزير سالم " على هذا النحو :

وعفواً عنهم بشرط أن يكونوا مثل العبيد
لا ينقلون سلاحاً ولايحضرون حرباً ولا كفاحاً
لا يوقدون ناراً لا ليلاً ولا نهاراً
ولا يعرف لهم قبر ميت في جوار ولا في مقبرة

ولا دار الا مشتتين فى البرارى والقفار
يقضوا حياتهم بضرب الطبل ونفخ المزمار
وأن غابت نساءهم طوال النهار لا يسالها فين كانت
بل يسالها أيش جابت
ولا تكون لهم صنعة سوى الرقص والخلاعة .. فقبلوا

وبقبول الغجر لا أوامر " الزير سالم " استمر أسلاف جساس بالتنقل والترحال

ويوجد للغجر فى النصوص الشفهية للقصة روايات أخرى على لسان الزير سالم : يقول فيها الراوى :

أولا تغادروا من البلد
وبيوتكم توضعوها على ضهر الحمير
والحريم تركب وانتو تمشوا القدم ماشيين
ولا تعزموا الضيف
ولا توقدوا نار في الخلا
ولا تمكثوا فى البلد أكثر من تلات أيام
ولا تشتروا ملك
ألا تسرح المراة تقول لها جبتى كام ؟

ويختتم الرواى أنهم نفذوا اوامر " الزير سالم " وبقوا مشتتين فى أنحاء مصر فى الأرياف وفى البلاد .

الواقع أن سيرة الزير سالم تكشف عن مضمون الصراع القبلي في اليمن ، وإنتصار قوى الحق التي يتمثل في البطل سير الزير سالم الذي أنتصر على جساس - المغتصب على ملك أبيه - وأنصاره من جماعات الغجر .

لقد لاقت هذه السيرة قبولاً عند الفلاحين في الريف المصري يرويها عازفوا الربابة والقصاصين الذين يترددون على المقاهي والموالد والأماكن

العامة وينشطون في المواسم والأعياد لقاء أجر ، وفي كل الأحوال فإن هذه السيرة تفضح تاريخ الغجر بما فيه من ذل وهوان.

- الدراسات الحقلية:-

تعد الدراسات الأكاديمية الحقلية التي تناولت جماعات الغجر في مصر من القليل التي تضمنتها المكتبة الأنثروبولوجية، ويمكن أن نؤرخ لها من الدراسة المبكرة التي قامت به "حكمت يوسف" عام ١٩٥٧ بعنوان "دراسة أنثربولوجية على جماعات الغجر في مركز سيدي سالم بكفر الشيخ" وهي رسالة غير منشورة بمعهد العلوم الإجتماعية بالأسكندرية ثم أطروحة "نبيل صبحي" للدكتوراة منشورة عام ١٩٨٠ بعنوان "جماعات الغجر مع إشارة خاصة للغجر في مصر والبلاد العربية" ، أما الدراساتان الأخريتان فالأولى تناولت الجريمة عند غجر "طهواي" عام ١٩٥٧ ، قام بها المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، والثانية دراسة سوسيوانثروبولوجية في سوهاج قام بها "صبره محمود" عام ٢٠٠٦ بعنوان جماعات الغجر في صعيد مصر.

ويبدو من هذه الدراسات أنها تلتقي عند نقاط مشتركة في الأصول التاريخية، والتصنيف الاثني في جماعات ثلاث غجر، نور، حلب ، ثم الوصف الأنثولوجي في خصائصهم الاجتماعية في الزواج الداخلي والإنحراف السلوكي ، وديناميات التنقل والترحال، ومحطات إقامتهم هي أطراف المدن والقرى، وأيكولوجية توزيعهم على المحافظات تكاد تتفق فيها الدراسات السابقة على أنها جماعات مهمشة في سوق العمل، تمارس نشاطها الإقتصادي من خلال التجول بعرض سلع تافهة ، وحرف رثة كتدريب الحيوانات وسرقة المواشي، أو الإتجار فيها، او بالنصب والإحتيال في بيعها أحياناً، كما يشتهرون بأعمال البهلوانات والعزف على الربابة وما يشاع عنهم وهو المؤكد انهم بارعون في النشل والسرقة والتخفي في أكثر من موقع سكني بعيداً عن مقر إقامتهم، ومن الحقائق أن معظم الرجال

يعيشون من إيراد زوجاتهم من النشل والتسول، وأعمال الحيل في ضرب الودع، وكشف الطالع والوشم وختان الإناث في القرى.

وبنظرة متانية لهذه النتائج مجتمعة، نجدها لا تخرج عن السياق لتقارير "وليم لين" و" نيو بولد" عن غجر مصر، وهي أ كثر عمومية في البحث عن علاقة رؤية الناس بعالم الغجر، وكيفية تصرفهم فيه.

لقد ألح عليّ سؤال حائر، وهو: هل نتائج الدراسات السابقة آخر المطاف لفهم هذه الجماعات؟ أم أن هناك المقابل فيها والمتشابه، والمتعارض، والغامض. وهو شئ طبيعي، وإلا كانت إستنساخاً من الأصل.

وطالما أن هذه الجماعات ما زال حولها الجدل، وفيها ما يتصف بالغموض فكيف الولوج إليها، وهي تحيط نفسها بسياج وحدة إجتماعية متشرنقة بثقافتها التي تحمل لها تميزاً تنفرد به في عزلته عن باقي المجتمع الذي تعيش فيه، أو تقترب منه.

الواقع أن محاولة البحث في غموض هذه الجماعة يعني البحث في مجهول، وفي تصوري أن غاية البحث العلمي هو الأخذ من المعلوم من أجل الوصول إلي المجهول.

معنى هذا أن البحث في هذا المجهول لابد له من وسيلة ومنهجية في الدراسات الإثنولوجية التي تعتمد على الإتصال بالأحياء بينهم ومن خلالهم يمكن الإستفادة من خبراتهم وشواهدهم وتفاعلهم كمتعلم لأفكار مجردة لضبط الإنطباع الشخصي وبناء تركيبة كاملة للصورة لإطار الموضوع.

وللحقيقة سرعان ما اكتسبت الصورة ملامحها من خلال الإتصال والحوار مع خبرات التصقت بجماعات الغجر منهم سائق عاش تجربته العاطفية مع إحدى هذه الجماعات بالقرب من قرية " البكاتوش" بمحافظة كفر الشيخ، واثنان من ضباط المباحث، أحدهما له علاقة تاريخية بعمله في مركز "طهواي" بمحافظة الدقهلية، والثاني من قوى

مباحث السياحة المطاردة لنشالي الفنادق والكازينوهات والمناطق السياحية، أما العينة الأخيرة فكانت قيادية لجماعات الغجر في النشل صدرت ضدها واعتقلت كمسجل خطر بالرغم من أنها لا تنتمي لأصولهم.

الإخباري الأول:

ولتكن البداية من خلال قصة الأول مع الغجر ، التي تتمثل في تاريخ حياته محاولة مصاهرة مع شقيقة صديقه (النوري) ومعزيادة الإقتراب من اسرته وجدها بلا معايير قيمية فآثر الإنسحاب.

لقد حدثني عن انتشار الغجر في " البكاتوش" وشهرتهم في الحكاوي والعزف على الربابة وتسول النساء في تجميع الأرز والإتجار فيه، ومناطق اخري يقيمون فيها هؤلاء "النور" في أطراف القرى وهي "سد خميس" ، و"القصابي"، و"القلين" ، و"خزمان"، واغلبهم يعملون عربجية، وحمالين ، كما يشتهرون بصناعة الغرابيل من سلخ جلد الحمير ، بجانب المناخل وحدو الحصان ، والعمل على المراجيح في الموالد، ولعبة المدفع والنشان، كما يشتهرون بسرقة الحمير وعمل مزادات وهمية عليها، أما عن النساء فيحترفن التسول، والسرقة، والنشل، وختان الإناث، وضرب الودع.

ويعتمد الرجل على حصيلة إيراد زوجته، ولا مانع أن يتزوج بأخرى لزيادة دخله، وهو ما يترتب عليه كثرة الأولاد وتركهم في الشوارع للتسول، وبعض من هؤلاء حقق ثروات واصبح يمتلك بيتاً ، ومع ذلك يزاول النشل بعيداً عن محافظته.

كان هذا الوصف في حديثه في طرقنا إلى عينته المختارة وهي قرية "البكاتوش".

الواقع أنني لم أجد ما يثير فضولي في هذا الحديث من معرفة بالنسبة لهؤلاء الجماعات حتى وصلنا إلى "البكاتوش" وبدأ تصوري لجماعتين من "النور" وجدهما لي الإخباري، وهما رواة السيرة ومتسولي

الأرز وهو يؤكد أنهم من "النور" ولكنهم ينكرون تماماً هذه الصفة.

لقد إلتقيت بأحد هؤلاء العازفين الذي كان مراوغاً في حديثه عن حرفته، وإيراده سنها، وشغلني بحرفته التي تحول إليها هي في سن السكاكين.

ومع الحوار توصلت منه أن حرفة الربابة هي حرفة عائليه يشاركه فيها أخوة ثلاث. وهي إرث ثقافي عن الأجداد، حفظوا منها قصص السيرة شفاهة لأنهم لا يعرفون القراءة، وسألته عما يحفظه من هذه السيرة !! أجاب الهلالية، وعنترة، والظاهر بيبرس، وحينما سألته عن سيرة "الزير سالم" أجاب بشيء من المضض . ما حدش بيطلبها !، وعشان كده أنا مش حافظها.

من هذه الإجابة أدركت أنها بالنسبة له تعني إستدعاء لتاريخه المرتبط بجماعة الغجر وهو ما تنطوي عليه سيرة الزير سالم في مضمونها، أما بالنسبة لجماعة متسولي الأرز فهي تعيش في أطراف القرية في عدد من شبه بيوت شبه الأكواخ المتراصة المسقوفة بالكرتون والبستيك، مقسمة إلى حجرتين تعيش فيها أسرتين بجانب مكان مخصص كان خارج المكان على عربته، وتلاحظ وجود أغلفة تحتوي على خردة وميزان وميكروفون، والحجرتان تضم الأب والأم والأبناء، والإبنة المتزوجة، ويحتقن المكان بأحد عشر فرداً مكدسين في الحجرتين، والتفت حولي النسوة ورجلان، أما النسوة فقد أقرن أنهم على باب الله يتسولن، أما الرجلان فأحدهما يعمل عربجي، والثاني جمال، وحدثني مرافقي أنهم يعتمدون على أستجداء الأرز من البيوت بالحاح، كما يستجدونه من المزارعين، ويجمعونه في المواسم ثم يبيعونه للتجار، وهو مصدر دخلهم الذي يعيشون منه.

الإخباري الثاني:-

هو أحد الضباط الذين عملوا في مباحث مركز طهواي منذ عشر

سنوات ، ولقد وصفهم بالهناجرية ، وهو الإسم الشائع بين الشرطة والذي يفضله الغجر، يصورهم بالدهاء والمراوغة ، يطلقون على أنفسهم أكثر من إسم للتهرب من المسؤلية الجنائية، لهم أكثر من مقر سكني خارج مركز طهواي لإخفاء سرقاتهم.

إلتصقت بهم شهرة سرقة الحمير ، بينما الحقيقة هي قرية "براهمتوش" القريبة من مركز طهواي . ولكن لهم أساليبهم في عرض مسروقاتهم من الحمير والمواشي في التدليل عليها في الأسواق في مزادات وهمية للنصب والإحتيال.

الزواج بينهم داخلي ، والمهور فيها مغالاة بقدر براعة الفتاة في النشل والسرقة ، قد تصل إلى أكثر من مائة ألف جنيه.

المرأة لا تخون زوجها ، والرجال يتعاطون المخدرات ، وشم الهيروين بإدمان غير متقطع ويلزمون خيمهم أو بيوتهم في أكثر الأوقات.

يوجد لكل جماعة شيخ أو شيخة يوزعون الأدوار وخطط السير ، وتحديد نصيب كل فرد منْ قيمة الإيراد.

يقوم الشيخ أو الشيخة بإختيار بعثة العمرة أو الحج ومسئولية إعداد جوازات للسفر، وإعداد توكيلات للمحامين في حالة القبض عليهم.

ومن معايير هذه الجماعة تجنب القسم على المصحف ، وإلا كان الإعتراف ملزماً أخلاقياً !! ، وفي كل الأحوال حدث نوع من التحول في حياة الغجر من حياة البداوة خارج نطاق القرى والمدن إلى سكني في الشقق ، وإمتلاك العقارات ، وتحول بعضهم إلى مشروعات تجارية ، ولكن هذا لم يمنعهم من النصب والإحتيال تحت ستارها ، ومن مظاهر التغير تعليم أبنائهم الذي إنخرط عدد منهم في الأعمال الحكومية ، وبعضهم سافر إلى الدول العربية ، وفي كل الأحوال ينفون تماماً أصولهم.

بالرغم مما يقال عن جرائم طهواي فالواضح أن ثمة تغيير حدث من خلال حراكهم التعليمي ، وإن كان من المشكوك أن ثمة تغيرات

أخرى قد حدثت في البناء الاجتماعي والثقافي عند جماعات غجر طهواي.

الإخباري الثالث:-

هو ضابط له خبرته بحكم عمله في احد قطاعات المباحث ، فقد قدم لي نموذجاً عن قيادات النشل مع جماعات الغجر.

وقد إلتقينا نحن الثلاث في أحد المطاعم ، وتم تخصيص مكاناً منفرداً فيه ، وكان الحديث ودياً فيه شيء من وصف أساليب النشل وفنونها ، وقدمت عرضاً سريعاً لعملية النشل من خلاله حقيبتها الشخصية ، ثم عرض لبعض المصطلحات الرمزية في لغة النشل على سبيل المثال:

حستك معناها الراجل شايفك

البنت معناها بتور

لوكا معناها منحرفة

فوماي معناها شرطة

الواقع لم يكن احد أهدافي هذا المعلوم ، بل الهدف الأساسي هو التوصل الى ما هو غير معلوم ، ومن ثم حاولت إستكشاف ما هو مجهول من خلال اللقاء الثاني تاسيساً على الإطار المنهجي في التداعي الحر الطليق في دراسة الحالة . وقد يكون من المكن من خلاله تحديد عناصر لوقائع الأفكار.

وبدأ حديثي بسؤال إفتتاحي عن الحالة الإجتماعية يمهد لحرية الحديث.

الحالة الاجتماعية:-

"أنا .... من مواليد القاهرة ، في حي شعبي ، حاصلة على دبلوم تجارة ، عمري الآن ٤٣ سنة ، متزوجة ، ولي ثلاث أبناء إثنان منهم بالجامعات".

"والدي كان يعمل بتجارة المخدرات ، تمت عقوبته بالحبس ، كان يملك سيارة تاكسي ، يعمل عليها سائق ، اشتغل هذا السائق مع ورشة

(تعني عصابة) مكونة من أربعة نشالين رجالاً ونساءً من الهنجرانية تم القبض عليهم ، وهرب السائق فتم القبض على والدي بصفته صاحب التاكسي".

الانتقام:-

"شاهدت تعذيب والدي ، وأقسمت على الوصول إلى الفاعل، أشتغلت على تاكسي والدي بالهناجرة ، واشتركت معهم بسيارتي في عمل الورشة ، وكان هدفي الوصول إلى الهارب ، حتى أثبت براءة والدي ، ولكني وجدت نفسي بذكائي عليهم ان اصبحت المعلمة فهم جهلاء وأنا متعلمة ".

"إحترفت النشل من زبائن الفنادق الكبرى والمطاعم الفخمة ، أحتلت أنا والورشة — ثلاث رجال وبنت هنجرانية — على أحد الترابيزات ، نلبس جميعاً أفخم الملابس الأبهة ونطلب أشهى الطعام ، واختيار المكان يكون موضع دراسة للضحية نوع الشنطة ومكانها والناس اللي قاعدين معاه ، رجالة أو ستات ، ونختار أقرب الترابيزات . وابدء أنا أو زميلتي في حركات الغزل ! وحينما تلتقي العيون يكون التركيز الضحية في التقرب مني ، في هذه اللحظة يكون أحد أفراد الشلة قد تمكن من نشل حقيبته وهو في غيبوبة الغزل".

" أما بالنسبة لنشل حقائب الستات فيقوم أحد أفراد الدراسة بدراسة المجوهرات التي تلبسها والشخص الذي يجلس معها، ومكان الشنطة بتاعتها . بعدها نحدد المكان الذي نجلس فيه إستعداداً لنشلها".

لقد تم القبض علي في قضية نشل كبيرة مع ثلاثة من الهنجرانيات وصدر حكم ضدي بالحبس ثلاثة اشهر ولكن طلعت براءة وحكم على زميلاتي أيضاً أعضاء الورشة باستمرار الحبس بالرغم انني كنت المنفذة للشيلة(العملية)".

"لقد وجدت نفسي اتعرض بين حين وآخر للبض على في تهم لم افعلها بعد أن أصبحت معروفة لرجال المباحث فاقسمت على الإنتقام

لنفسي بأن أعود إلى الورشة (عمل النشل)،ونجحت فيه وأصبحت أنا المعلمة ولقد تصادف ولقد تصادف نشل وزير سابق ورجل أعمال لواء سابق كان في حقيبته ٢٢ ألف دولار فتم اعتقال كل المشتبهين فيهم وقضيت في المعتقل ٢٢ شهراً".

- التحول من الذات إلى وصف حياة الغجر:

"حياة الغجر معروفة بأن البنات تتزوج في سن ١٤-١٥ سنة فأكثر. والمهر غالي جداً حسب شطارة المعلمة (صفة الشطارة في النشل) فيصل المهر من ١\٢ مليون جنيه إلى٢ مليون جنيه بوزن الذهب."

" والزواج يتم بين الأقارب وفي كثير من الأحوال يكون فارق السن كبير بين الزوج والزوجة.

وكل مجموعة من النشالين في العيلة لها شيخة وهي الأم، التي تحدد مناطق الشيلة(العصابة) وتتسلم الإيراد وتقوم بتوزيعه.

وللهنجرانية أماكن متعددة في عواصم المحافظات وتسكن الأماكن الراقية في المهندسين ومدينة نصر، لتضليل الشرطة وإخفاء المسروقات.

وأصبحت الهنجرانيات تلبس أفخم الملابس وأحدثها حسب طبيعة أماكن النشل.

" الراجل الغجري نتن ! همه شرب المخدرات والشم، والفقراء منهم بيعتمد على دخل زوجته ومنهم بقى غني جداً، عنده عمارة، وينصب أو يسرق، وبعضهم عنده محلات بقالة كبيرة أو معرض سيارات أو محلات خردة للمسروقات وبينصب."

- عودة إلى المعتقل:

" حينما وصلت عنبر المعتقلات كان عددهم أكثر من مائة امرأة أغلبهم من الهناجرة استقبلوني استقبال فاتر وتجنبوني علي أنني فلاحة مش هنجرانية، ثاني يوم بدأت أقدملهم السجائر وأعزمهم علي حسابي، ثاني يوم شافوا معايا فلوس كتير بدؤوا .

" من عادتهم استقبال السجينة منهم بجنازة يلبسوا فيها ملابس سواد للحداد ويصوتوا، لأن واحدة خايبة منهم وقعت في يد الشرطة، والواحدة دي ممكن تكون أم، أو أخت أو زوجة أخ.

في اليوم الثاني يقدموا الإفطار زي اي فندق خمس نجوم ودي الصباحية، الأكل كتير وعلى كل المستويات للّي معاه فلوس واحنا معانا فلوس.

" بالنسبة للنشالات المعتقل فترة نقاهة بعد الشقا والعمل كل يوم في السرقة والنشل، لما يتقفل باب العنبر بنعيش حياه تانية اللبس الداخلي الغالي، ووضع المكياج ، ولا البرفانات وشرب السجائر الغالية، والبعض بيشرب ملفوف.."

"في هنجرانيات بتختار بنات سجينات من غير الهنجرانية تصرف عليه، وتلبسها وتزينها، وتغير عليها من زميلاتها ودي بتبقة عروستها اللي بتعاشرها بعد نص الليل في ناموسيتها"

" الفترة اللي أنا عشتها في المعتقل عرفت أسرار كتير من الهنجرانيات خصوصاً اللي عندهم ٢٥ و٣٠ سنة دول بيبقوا زي المراهقين، علشان اتجوزوا في سن صغير مع واحد من أقاربهم بفرق سن ٢٠ و٣٠ سنة بيعاملها زي البهيمة ولما بتكبر عايزة تشوف الحب مع واحد من سنها زي افلام ومسلسلات التلفزيون، فتبدأ تحب واحد بعيد عن جماعتها، وفي واحدة اعترفت انها حملت وأنجبت من غير جوزها.

وكتير اعترفوا ان رجالتهم من كتر شرب المخدرات والهروين معادش فيهم رجولة فعاشروا رجالة تانية، وفيه اتنين اتقبض عليهم في فندق في قضية دعارة".

"لما بندخل المعتقات أو السجن بنكون عملنا توكيلات لمحامين كبار لحضور التحقيقات والمحكمة، ودول بياخدوا تحت الحساب مبالغ كبيرة".

"اللي بينشل مابيشبعش، فلوس كتير من غير تعب وعلشان كده قضايا النشل للهناجرة كتير وحيلهم كتيرة للهرب من القضايا، وعلشان كده الحكومة بتعتقلهم".

- <u>الواضح من تحليل مضمون دراسة الحالة:</u>

١- أنها اتخذت من السلوك المكتسب من تفاعلها من عمليات الإتصال والعلاقات الوثيقة "بالهنجرانية" نزعة تبريرية لإنتقام الذات.

٢- ادراكها للأنا جعلها تتميز في سلوكها الإنحرافي في عمليات النشل على أقرانها، وأصبحت تقودهم في عمليات النشل وتحديد الأدوار.

٣- ان وجودها في المعتقل والمعايشة أعطت -حسب تقديري- مصداقية في الوصف في حياة العنبر وخرجن منه بصورة واضحة للجنسية المثلية بين السجينات

٤- كما كشفت عن المعاناة الجنسية للهنجرانيات نتيجة الزواج الداخلي والإذعان لقبول الإختيار مع فارق السن.

٥- انعكاس تعاطي المخدرات على السلوك الجنسي للزوجات وهو إحدى العوامل الدافعة للإنحراف.

الواقع أن هذه الدراسة حاولت تحديد أهداف إثنولوجية مترابطة عن جماعة الغجر:

الأولى: قدمت مسحاً عاماً للتراث التاريخي، وهذا المسح جاء مدخلاً لمناقشة سريعة للجذور التاريخية، لما هو غجري وما هو غير غجري، وتقدير حجمهم، وبنائهم الإجتماعي والثقافي، ثم محاولة التميز الأنثروبولوجي في نفس الخصائص السلالية، وتركيب بنائهم العرقي، بالمقارنة بالأجناس الأخرى في مجتمعات المحيط، وما فرض عليهم من عزلة وإزاحة وإبادة.

كما ركزت الدراسة علي المرئيات الثقافية لجماعات الغجر التي ترتكزعلى تعميق وحدتها الثقافية بالفن والموسيقى والمسرحي، والأدب،

لتأكيد هويتها ووحدة ثقافتها.

والواقع أن الإصرار الذي اتخذه علماء السلالات والعرقيات على الأساس ثبت عدم صحته وأصبح موضوع السلالة يتراجع أمام الدراسات الأنثولوجية لهذه الجماعات الإنسانية.

كما أن دراستنا للغجر في مصر هي محاولة تكميلية لجوانب كانت غامضة علينا في حياتهم ، أكدتها دراسة حالة في تصور عالمهم الخفي في المعتقل.

بإيجاز شديد إن الصمت عن دراسة الظواهر السلوكية لهذه الجماعات تفقدنا الفهم الحقيقي لبناء هذه الجماعات ونظرتهم نحو ذاتهم، ونظرة الآخرين نحوهم، وهذا ما يدفعنا أن نكون أكثر إلحاحا في توجيه الدراسات الأنثولوجية نحوهم بشكل واسع وأعم.

قائمة المراجع

باللغة العربية:

- إبراهيم احمد رزقانة : الأنثروبولوجيا ، مكتبة النهضة المصرية ب. ت.ن
- أثناسيوس اسحق حنين : (الأب) في ميلاد المسيح وشخصيته في مصر ، مقال منشور في جريدة الأهرام ، ٧يناير ١٩٩٥.
- أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعي ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ١٧٩٥.
- أحمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية ، دار المعارف ١٩٧٠.
- أحمد الشامى : في تاريخ الحضارة والآثار والفنون الإسلامية ، سلسة أقرا ، دار المعارف ، العدد ٣٧٣ .
- أحمد ناجى قمحه : أكراد العراق الواقع والمستقبل ، مقال منشور في مجلة السياسية الدولية . العدد (١٢٦) ، أكتوبر ١٩٦٦.
- أدولف أرمان : ديانة مصر القديمة : نشأتها وتطور نهايتها في أربعة الألف سنة. ترجمة : عبد المنعم بكر ومحمد شكرى، وزارة المعارف العمومية ب ت ن.
- أديب بخيت سلامة : شم النسيم ، عادات عمرها خمسة الألف سنة مقال منشور في جريدة الأهرام بتاريخ ٢ مايو ١٩٩٤.
- السيد حامد : النظرية الإنثروبولوجية ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٦٠.
- السيد حنفي عوض : العقيدة الدينية والشخصية المصرية ، بحث نوقشفي ندوة الوحدة الوطنية في مصر عبر التاريخ ، بجامعة المنيافي الفترة من ١٩-١٠ ديسمبر ١٩٨١ .
- ـــ : النوبة ومجتمع التعاون ، دراسة أنثروبولوجية ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ١٩٨٤ .

- —— : المشكلة السكانية وتحديات البقاء ، ٢٠٠٨ .
- إكرام قانصو : التصوير الشعبي العربي ، عالم المعرفة ، نوفمبر ١٩٩٥ .
- اليانور كلايمر: قصة الحلقة المفقودة ، ترخمة محمد راشد ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨.
- رالف لنتون : دراسة الانسان ، ترجمة عبد الله الناشف ، المكتبة العصرية ، بيروت،١٩٦٤.
- رونالد كيزيك ، المعجم التاريخي للغجر ، دار شرقيات للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٥.
- سعاد ماهر : النسيج الإسلامى ، الجهاز المركزى للكتب الجامعية المدرسية ، ١٩٧٧ .
- سعد الخادم : العند الشعبى والمعتقدات السحرية — الألف كتاب ٤٨٨ ، مكتبة نهضة مصر ، ب. ت. ن .
- سرانجوس فريزر : الغجر،، ترجمة عباده كحيلة ، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- شاكر خاصباك : الخصائص العملية للجغرافية العربية الإسلامية القديمة ، بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامى الأول ، جامعة الإمام محمد أبن سعود الإسلام، الرياض الإسلامية ـ المجلد الثالث (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤) .
- صبره محمود : جماعات الغجر في صعيد مصر ، مجلة علم النفس المعاصرة والعلوم الإنسانية ، ٢٠٠٦ .
- صدقى ربيع : النوبة بين القديم والجديد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة، بدون تاريخ نشر .
- عاطف وصفي ، الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٥ .
- عادل شكرى : النازية بين الأيديولوجية والتطبيق ، الدار القومية للطباعة والنشر .

• عبادة كحيله: الزط والأصول الأولى لتاريخ الغجر ـ المطبعة الإسلامية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٩٤.

• عبد العال عبد المنعم الشامى : جهود الجغرافيين المسلمين في رسم الخرائط الجغرافية ، بحوث المؤتمر الجغرافي .

• عبد المغنى عبود : العقيدة الإسلامية زايديولوجيات المعاصرة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٧٦.

• عبد الفتاح محمد شبانه : اليابان العادات والتقليد ، مكتبة مدبولى ١٩٦٦م

• عبد المنعم النمر : تاريخ الإسلام بالهند ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠.

• عبد الرحمن لنزاج : الندوة العالمية للشباب الإسلامى ، المجلد الثانى ، الرياض الفترة من ١٢ — ١٧ جماد الأول هـ - ١٩٨٦ .

• على باشا مبارك : الخطط لجديدة لمصر وبلادها القديمة والشهيرة : الجزء الثالث الطبعة الأولى مطبعة الأميرية الكبرى .

• على المكاوى : الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، دراسة التغير والبناء الاجتماعي ، مكتبة نهضة الشرق ١٩٩٠ .

• على محمد الفار : الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، الشركة القومية للتوزيع ، القاهرة ١٩٦٨.

• علياء شكرى ومحمد على محمد : قراءات معاصرة في علم الإجتماع — النظرية والمنهج المعاصر ،الكتاب التاسع ١٩٧٢ .

• فاطمة المصرى : الزار ، دراسة نفسية أنثروبولوجية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، الشخصية المصرية ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٤ .

• فاروق العادلى : مقدمة في كتاب المجتمع القروى وثقافته ، تأليف "روبرت فيلد" ترجمة فاروق العادلى ، دار الكتاب الجامعى ، القاهرة ١٩٨٩ .

• فوزى العنتيلى : بين الفولكلور والثقافة الشعبية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٨ .

• فوزية دياب : القيم والعادات الإجتماعية ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .

• قاسم عبده قاسم : أهل الذمة في مصر العصور الوسطى ، دار المعارف بمصر ١٩٧٧ .

• فلندرز بترى ، الحياة الإجتماعية في مصر القديمة ، ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ .

• لورانت شابرى وانى شابرى : سياسة أقليات ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩١.

• لويس مير : مقدمة في الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، ترجمة شاكر مصطفى ، منشورات وزارة الثقافة للإعلام ، العراق ١٩٨٣ .

• ماكيفر شار لزبيدج : المجتمع ، ترجمة على أحمد عيسى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ .

• محمد الجوهرى : المدخل إلى الأنثربولوجيا ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٠ ، وميادين علم الإجتماع ، دار المعارف : ١٩٧٠ .

• محمد ثابت الفندى : الطبقات الإجتماعية ، دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٦٠ .

• محمد حسن الغامدى : المناهج الانثروبولوجية ، المركز العربي للنشر

والتوزيع، أسكندرية عام ١٩٨٢ .

• محمد خميس الزوكه : آسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية ، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠١ .

• محمد عبد الستار : أخميم في العصر القبطى والإسلامى ، ١٩٨٢ م .

• محمد سطيحة : مخاطرات في جغرافية آسيا الإسلامية ، معهد الدراسات الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٠ .

• محمد عاطف غيث : قاموس علم الإجتماع ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٧.

• محمود إبراهيم حسين : تاريخ الفن الأوربى ، مكتبة نهضة الشرق القاهرة ١٩٨٤ م .

• محمود الزوادى : التخلف الثقافي النفسى منفهوم بحثى في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث ، المستقبل العربي العدد (٨٢) السنة الثامنة ، يناير ١٩٦٨ .

• مجدى حميدة : بالإشتراك مع مجموعة : دراسات سوسيو أنثروبولوجية دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، بدون تاريخ نشر .

• مختار القاضى : أثر المدينة الإسلامية في الحضار الغربية ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٣ .

• مصطفى محمد حسين : دراسات في تطور فنون النسيج والطباعة دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة .

• ميلاد حنا : موروثنا الشعبى عربى إسلامى قبطى ، مقال منشور في جريدة الاهرام بتاريخ ١٩٩١/١٢/٣٠ .

• نبيل صبحى ، جماعات الغجر ، مع إشارة خاصة للغجر في مصر والبلاد

العربية ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ١٩٨٠ .

• نجوى أمين الفوال : إنهيار الدولة في الصومال ، مجلة السياسة الدولية ، العدد ١١٢ ، مؤسسة الأهرام ، ابريل ١٩٩٣ .

• نيقولاتيماشيف : نظرية علم الإجتماع وتطورها ، دار المعارف بمصر ، ط٢ (١٩٧٢) .

• هيو . ج . اتكن : دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الإجتماعية ، ترجمة محمود زايد مؤسسة فرانكلين ١٩٦٣ .

• هاينز موس : الفكر الاجتماعي ، نظرية تاريخية ، ترجمة وتقديم السيد الحسينى وجهينة العيسى ، سلسلة علم الإجتماعا المعاصر ، الطبعة الثانية ١٩٨١.

• ووين : الصينيون المعاصرون التقدم نحو المستقبل أنطلاق من الماضي، ترجمة عبد العزيز حمدى ، عالم المعرفة ، الكويت يوليو ١٩٩٦ .

• يوسف مرزوق : دور الإذاعة كوسيلة في تعريب اللهجات ، ندوة بجامعة أسيوط، دور الإعلام في التنمية الإجتماعية ، مارس ١٩٨١ .

مقالات :

• أولاً : مقالات منشورة بالمجلة الدولية للعلوم الإجتماعية (اليونسكو)

(١) العدد ٢٨١ أكتوبر ١٩٨٤ :

• أحمد مختار أمبو : شعب في لذاته

• استبيان كوباس بونيه : الجادولي لوهار ، مريم نوفتس

• مريم نوفتس : من ضحايا الإرهاب النازى

- فيلكس جراندة آلام شعب وأشجانه
- فرانسوا دى فودى فولتيه : رجال يجولون أفاق الأرض .
- تيفولاى ساتشنكو : من نار المخيم إلى أجواء المسرح .

(٢) العدد ١١٦ مايو ١٩٨٨ :

- إيكينا تريميرو ، النظرة المستقبلية لعلم الأنثروبولوجيا .
- ل. لوقا كافلى سفورزا : انتقال الثقافة وتطويرها .
- وورو كانج : علم الأنثروبولوجيا القديم والجديد .

إصدارات :-

- أرثر إيفانز : الغجر أقلية على مفترق الطرق ، مقال منشور ، بمجلة اليونسكو ١٩٧٥ .
- أنور دندشلى : الوشم فن على الجسد ولكن .. مقال منشور بمجلة العربي — الكويت ، العدد ٥٨٧ يناير ٢٠٠٧
- مارتين فان : أسماء الرجال والنساء ، دراسة في المجتمع البرهمى ، مجلة ديوجين ، اليونسكو ، العدد ١٥١/٥٥ .
- منى عبد الكريم : صوفي كاثاك ، مقال منشور بمجلة صوت الهند ، المركز الإعلامى الهندى بالقاهرة ، العدد ٢٥٤ عام ٢٠٠٦ .

ثانيا : باللغة الإجنبية :-

- Ander Beeill: Cast، Old and new in Spcia; Structure and Social Straification،Stevin publishers L td.، New Delhi، 1989
- Andre Beteille: Race، caste and ethnic identity, international social science Journal: voxxIJJ. 1971.
- Angus Fraser : the Gypsies the peoples of europe : second ed black well oxford ur usa 2001
- Ali Nandy : the Gypsy minority in Eyropsom consideration international social science Journal (165) June 1998 .
- Ashis Nandy: Toward an Alternative Plolitics of Psychology، International Social Science Journal.2 1983.
- Carlton Stevens Coon: The Story of the middle east St.، Holt، Rinehart and ciston, 1988 .
- Claude Levi: Strauss. Race and culture، International Social Science Journal، N.4. 1971 .
- David Donenal:. Sociology، Hall Inc Enelewood cliff "New Jersey.، 1980 .
- Das، V: Language and Body daedutus، Vol.125 - Davis Kingsley:، Intermarriage in Caste Society، American Anthropogist، Vol.، 43،1944 .
- Devos،G، A: Responses to Change: Society Culture and Personality،Van Notrand Company N.4.،1976
- Evans-Pritchard:Social Anthropology and Other Essays. The Free pess، N.y.، 1966.
- Gogin Tiwan: The Changing trade Position of the chines in thouth-East Asia. International Social Science Joiirnal،N.4 1971

- Jogien Pedersen: The Discovery Language ،Indian University Press, 1962 .
- Hutton J.H: Caste India its nature Function Origin . Bonbay 1961
- Jacques Lombad: The teaching of Anthropology، AComparative Study. International Science Journal N.4 1984 .
- John Rex : Race relation and minority group . International social science journal. Vol، xxx HI, 1981 .
- John Sydenham Furnivall: Colonial Policy and Fractice : Acomparative Study of Burma and Netherlands india، Camqridge University Pres، 1964.P.304.
- Kamin.J: The controversy Politics and Psychlolgy، Garter London. 1977.
- Leach، E.R: Introduction What Should We Mean by Oiste. Cambridge U.K., 1960
- Leslie Greener: High Dan over Nubia Shenval Press. London.1962.
- Marvin Hrris: The Rise Anthropological Theory.A History of theories of Culture.، Thomas.Y.Crowell Co 1971.
- Milton Kay : Ecologies Anthropology , Culture and the environment .,Black Well , Oxford , London ,1993.
- Paul. T. Nichoson: Ancient Egyptian Materials and technology.، Cambridge University press 2000.
- Ommen T.K: Race ethnicity and class، an analysis of Interrelations، India. 1989.

- Ralph Linton : The Science of Man world crisis، Columbia Uneversity Press، N.Y.
- Saatt Eitdia Ibrahim : Ethnic Conflict and state bulding in the Arab world . international social science journal 165 ، 1997
- Simmone G.: Implications of Social Class for Public Health Human Organization. N.Y. 1957.
- Stephehen Casteles and Godula Kosock: Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe. Oxford University Press.1985
- Walter S. Neff: Workman and Human Behavior، Chicage، 1988.

فهرس الكتاب

الموضوع — الصفحة

الجزء الأول
قضايا نظرية ومنهجية

الجزء الثاني
التباين العرقي

الجزء الثالث
مجالات الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

الجزء الرابع
الثقافة والمجتمع

الجزء الخامس

بحوث ودراسات المؤلف



علم الإنسان

مساكن سوتير- أمام سيراميكا كليوباترا
عمارة (5) مدخل 2 الأزاريطة - الإسكندرية
تليفاكس : 00203/4865277 - تليفون : 00203/4818707